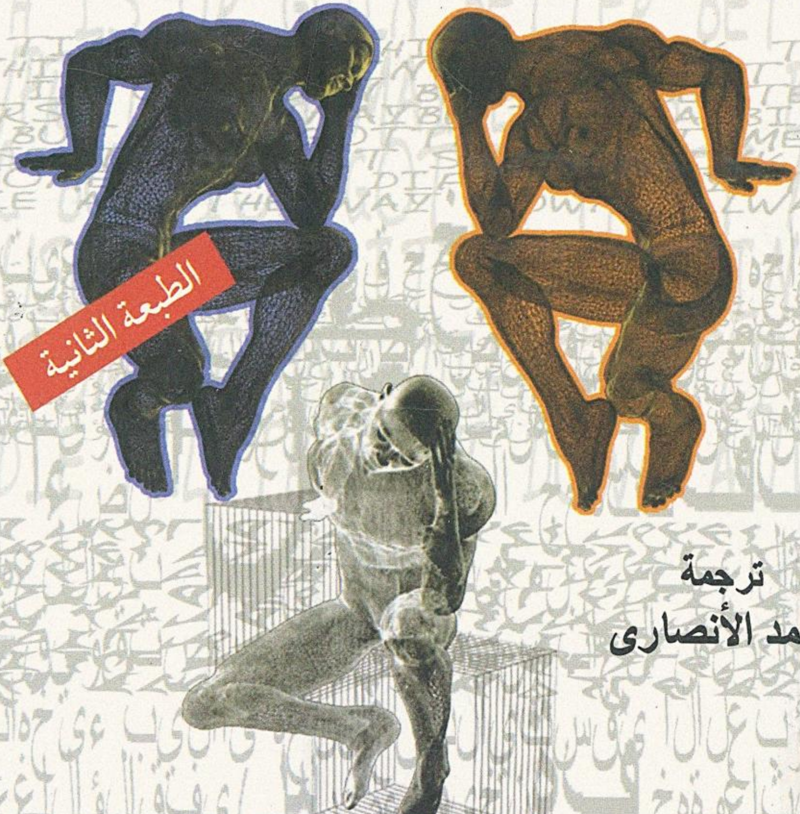
المركز القومى للترجمة

المشروع القومى للترجمة

# روح الفلسفة الحديثة

تأليف: جوازيا رويس



الطبعة الثانية

ترجمة
أحمد الأنصارى

مراجعة
حسن حنفى

2/468

اهـــــــــداء2004
الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية
القاهرة

المشروع القومى للترجمة

# روح الفلسفة الحديثة

تأليف : جوزايا رويس

ترجمة : أحمد الأنصارى

مراجعة : حسن حنفى

المجلس الأعلى للثقافة
٢٠٠٣

المشروع القومى للترجمة

إشراف : جابر عصفور

- العدد : ٤٦٨
- روح الفلسفة الحديثة
- جوزايا رويس
- أحمد الأنصارى
- حسن حنفى
- الطبعة الأولى ٢٠٠٣

THE SPIRIT
OF
MODERN PHILOSOPHY
An Essay
in the Form of Lectures
JOSIAH ROYCE
The Norton Library
W. W. Norton & Company . Inc .
New York
( 1892 )



شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St. Opera House. El Gezira, Cairo

Tel : 7352396 Fax : 7358084

تهدف إصدارات المشروع القومى للترجمة إلى تقديم مختلف الاتجاهات والمذاهب الفكرية للقارئ العربى وتعريفه بها ، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافاتهم ولا تعبر بالضرورة عن رأى المجلس الأعلى للثقافة .

# المحتويات

## الجزء الأول – المفكرون والمشكلات



## الجزء الثاني : اقتراحات المذهب



## الملاحق

# مقدمة المترجم

## ( دراسة تمهيدية )

## القسم الأول

## العرض

### أولا : المفكرون والمشكلات

يعتبر رويس التاريخ هو التربة التى نبتت منها كل المذاهب الفلسفية ، تلك هى الفكرة الأساسية التى أقام رويس عليها كتابه "روح الفلسفة الحديثة " ، الذى ألفه فى عام (١٨٩٢) ، ولذلك قسم الكتاب إلى قسمين : يعرض القسم الأول لتاريخ الفلسفة الحديثة وفتراتها المتعاقبة ولمذاهب الفلاسفة الذين قد مثلوا كل مرحلة من تلك المراحل ، محاولا أن يبين الروح العامة لتلك الفلسفة فى مراحل نموها المتلاحقة والمختلفة، ويعرض فى القسم الثانى من الكتاب بعض الاقتراحات والأفكار العامة لمذهبه الفلسفى . وبذلك يأتى المذهب امتدادًا طبيعيًا وحتميًا للتطور التاريخى للفلسفة المثالية الحديثة . أو متسقا مع الروح العامة السارية فى كل تيارات ومذاهب الفلسفة الحديثة، يناقش رويس فى الجزء الأول فترات الفلسفة الحديثة، وخصائص كل فترة منها، فيعرض لفلسفات إسبينوزا وكانط وفشته والمدرسة الرومانسية وشلنج وهيجل وشوبنهور فى كتابه " الجانب الدينى للفلسفة " [1] (١٨٨٥) ، ثم أكمل هذه الفلسفة فى كتابه "العالم والفرد" (١٩٠١) ويعرض فى الجزء الثانى لدراسة العالم الخارجى ومتناقضاته ثم يحلل العالم الباطن وعلاقاته بالواقع ، ثم ينتقل للمقارنة والربط بين عالمى الوصف والتقدير، وتوضيح علاقة القانون بالحرية وأخيرا يتناول طبيعة النظام الأخلاقى وصلته بالتفاؤل والتشاؤم .

إن من يحب الفلسفة لا يبحث عن التحفة الفنية فيها أو عن أفضل مذاهبها، وإنما عن الروح المتجسدة فى كل المذاهب ، فلا قيمة لجزء مستقل من أجزائها ولا تكمن الحقيقة فى جزء واحد ؛ لأنها تكمن فى الكل، كان " رويس " يسعى لنمط من التكامل الفلسفى يؤدى به إلى نظرية إيجابية ومحددة عن العالم لا تتعارض مع العلم أو الدين أو الفهم العام، وبذلك يتضح أن الكتاب يدور فى مجال فلسفة الدين .

تقول النظرية بأن الكون كله بما فيه العالم الطبيعى شىء واحد حى ، عقل وروح عظيم واحد ، خبراته أكثر ثراء من خبراتنا، ولكن العقيدة الرئيسية تتمثل فى أننا نحتاج إلى أن نفهم حياتنا أولا ؛ لكى نستطيع أن نفهم طبيعته ، ولن يتحقق لنا ذلك إلا إذا ألممنا بكل الآراء والمذاهب المتعارضة ، فالمذهب النهائى لن تظهر جوانبه المختلفة إلا من التعبيرات الجزئية التى نصل إليها من تعارض تلك المذاهب وتنوعها .

قسم رويس تاريخ الفلسفة الحديثة إلى فترات ثلاثة، تبدأ الأولى من ديكارت إلى إسبينوزا ، والثانية من جون لوك إلى نقد العقل النظرى لكانط، والثالثة ما بعد كانط حتى شوبنهور، وبالتالى يعتبر رويس أن كانط يمثل عصب الفلسفة الحديثة .

## ١- فترات الفلسفة الحديثة :

وتتصف الفترة الأولى التى تبدأ من القرن السابع عشر بسيادة المذهب الطبيعى ، فالعالم مملوء بالوقائع التى تخضع لقانون صارم، ويحيا الإنسان فى ظل حكومة مستبدة، والاتجاه لتأليه الطبيعة، والإعجاب بالمنهج الهندسى ، وانتشار التصور الآلى للطبيعة ، الله هو الطبيعة ويحق الشك فى وجوده، ينظر ديكارت للوحى نفس نظرته للمسائل الاجتماعية والسياسية، لا تقبل المناقشة، يستسلم "هوبز" للقوانين المدنية، وعدم مناقشة مسائل الإيمان، فالإيمان نوع من الولاء، وبالتالى تتصف هذه الفترة بفلسفة الولاء والمواطنة الصالحة ، وتسعى الفلسفة لتطبيق المدينة المستقرة على الأرض، ومعارضة تدخل الكهنوت فى السياسة، وتم الفصل بين الدين والفلسفة، وتفسير مملكة السماء تفسيرًا طبيعيًا، ويرى " رويس " أن هذه الفترة كانت لها قيمتها الروحية ؛ لأن الفلاسفة قد لمسوا جانبًا من جوانب الحقيقة ، فالإله فى الأرض وليس

فى السماء، وكأن تأليههم للطبيعة بداية للحكمة الحديثة، فالروح منتشرة فى الأرض، وكل واقعة بها نسمة من نسمات الروح، ولم تكن خالية من الورع الدينى، وعندما كان إسبينوزا يفكر فى حبنا للوضوح العقلى والنظام المنطقى، كان يفكر فى أعمق العواطف الإنسانية ، وصبغ النظام الأزلى للطبيعة بصبغة رومانسية وطابع صوفى، فإن كان من طبيعة العقل أن ينظر للأشياء على أنها أزلية، فإن عواطفنا تبدو ثابتة وحتمية فى الله وفى كل مكان [٢] .

وتبدأ الفترة الثانية من جون لوك حتى "نقد العقل الخالص" لكانط ، وقد رفضت هذه الفترة اللامبالاة وعادت لدراسة العالم الباطنى للروح الإنسانى، فالإنسان لم يؤله بعد، ونحتاج لمعرفة باطنه ، لأنه آلة عارفة ومفكرة، فدارت مشكلاتها حول المعرفة وحقيقتها ومصدرها وطبيعتها، وعن معنى الحقيقة الأخلاقية والحقيقة النظرية (جون لوك وليبنتز )، تحول الاتجاه من البحث فى العالم الخارجى إلى البحث فى عقل الإنسان، فساد المذهب الإنسانى الجديد، إلى جانب دراسة الباطن ، وتحليل العقل . فينتقد العقل نفسه، ويميز بين الأحكام المسبقة والبديهيات وينسى مسألة اليقين المطلق، ويفحص أدلة الإيمان، فيشك "ديفيد هيوم" ، ويغوص " روسو " فى أعماق الذات الإنسانية، وتظهر نزعة وجدانية، تزامنت مع ظهور أول صور الرومانسية، اندلعت الثورة الفرنسية (١٧٨٧)، وعادت المركزية للعاطفة فى حياة الإنسان، ثم نشر كانط "نقد العقل الخالص" (١٨٧١) وقال بأن الطبيعة الإنسانية هى الخالق الحقيقى لعالم الإنسان، فلا تكمن الحقيقة فى العالم الخارجى وإنما فى البناء الداخلى لروح الإنسان، والذى يعبر عن ذاته فى كل ما حولنا ، فالعالم الحقيقى للإنسان هو العالم الذى يصنعه الأحرار، ولا يوجد النظام الطبيعى فى الخارج إلا بعد أن يعلن العقل وجوده [٣] .

وتبدأ الفترة الثالثة بعد " كانط " الذى سيطرت فلسفته على الخمسين سنة اللاحقة لحياته ، فعالم كانط الذى كان العقل الباطن فيه حاكما للحس الخارجى، سريعا ما يتضح أنه عالم ثابت وواقعى، عالم القانون والأبدية الذى يستطيع القرن السابع عشر أن يتصوره . بدأ يتحول الانتباه من الفلسفة إلى اهتمامات إنسانية أخرى ، وأضاف النمو العلمى مشكلات جديدة ، وبدأت الطبيعة تستحوذ على اهتمامات الإنسان مرة أخرى، بدأ يتعاطف مع المذهب الطبيعى الذى كان سائدا فى القرن السابع عشر، فلم

يعد الإنسان البطل المتمرد (روسو والرومانسيون)، ولم يستمر وجود العقل الإنسانى بوصفه المنظم والمؤسس للعالم الذى قال به كانط ، وعاد الإنسان يتصف بآلية القرن السابع عشر مرة أخرى . بعد هذا العرض للفترات الثلاثة ، يخرج رويس بالتساؤل الذى أسست إجابته المحتملة أسس مذهبه الفلسفى، فكيف تنسب كل هذه الأشياء للإنسان ، الآلية فالروحانية فالآلية مرة أخرى ؟ كيف يوصف الإنسان بأنه طبيعى وروحانى؟ وكيف يكون سليل الحيوان وصنيعة المادة المتبقية مجسدا للعقل المطلق؟ كيف يكون مشاركا فى الروح الذى خلق كل الأشياء ، وفى نفس الوقت عبدا للنظام الطبيعى الذى أنتجه الفكر؟ كيف يكون هذا الإنسان الآلى ، وذلك الشيء الفانى ، أن يصبح كما تصوره كانط مصدرا للطبيعة ؟ ألا تجسد هذه التساؤلات التناقض القديم الذى كان يدور حول الطبيعة المزدوجة للإنسان؟ ! إن هذه المشكلة تفرضها علينا كل فروع العلم الحديث ، مثلما فرضتها علينا من قبل كل الكتب الدينية ، وباتت تحتل قمة الفكر، حاول رويس تصوير وضع المشكلة ، بمسرحية "إبسن" "الإمبراطور والجليلى" ، والصراع بين مملكة الأرض ومملكة السماء ، وسقوطهما معا، ويظهر عالم ثالث يضمهما معا عالم " الله قيصر" ، الذى يتحقق فيه القول "أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله " ، يقول "رويس" نحن فى عالم يتحد فيه نظام الطبيعة الثابت مع الحقيقة الإلهية المفارقة، عالم يصبح القيصر فيه حاكما روحيا، والله حاكما للأرض ، إنه العالم الذى يعبر تصوره عن عصرنا ، ونفكر فيه ونسعى لوجوده وتحقيقه (٤) .

## ٢- إسبينوزا :

إن تتبع "رويس " لدراسة المشكلات والمفكرين فى عرضه لمذاهب الفلسفة الحديثة، تبين أن الغاية فيها دائما إثبات ضرورة وجود العقل الشامل اللامتناهى، فكان يعيد قراءة هذه المذاهب وتلك الفلسفات بصورة تجعل اللامتناهى كامنا فى أعماقها، وإن كان الورع الدينى لا يتسق مع النظام الطبيعى، فإنه يكون متضمنا دائما فى كل مذهب يتناول الطبيعة، فيرى " إسبينوزا " أن نظام الأشياء إن كان نظاما ضروريا وثابتا، فإنه أيضا نظام إلهى، وقيمة معرفتنا به تدفعنا لحب الله والشعور بالسلام،

وعدم القدرة على الحكم بوجوده يؤدى بنا إلى نوع من التسليم الصوفى بوجود الله، وهو نوع من الإيمان الذى تشعر به النفس المجروحة، والناتج عن الشعور بالضعف والمذلة والمهانة، ويرى "رويس" أن أفكار "إسبينوزا" الدينية تشبه الأفكار التى وردت فى كتاب "محاكاة المسيح " ونقطة البدء عنده فى مقالة " لتحسين الفهم " والجزء الخامس من " الأخلاق" ، إذ يرى أن الموضوعات لا تكون شريرة أو خيرة إلا بسبب العقل ، لأنها تستمد قيمتها منه ، ولذلك بدأ يبحث عن ما إذا كان هناك شيء يمكن أن يؤدى إلى السعادة ؟ اكتشف أن كل شرورنا تنبع من محبتنا لأشياء أرضية زائلة ، وما علينا إلا أن نحب الأبدى الذى لا يزول، وانتهى إسبينوزا إلى ضرورة وجود المفسر لذاته والمنتج لها ، وأسماه الجوهر الكلى لكل العالم، وهو يتصف بالقدم ، يفعل كل ما تتطلبه طبيعته، موجود فى كل مكان ، مطلق ، عاقل، قانون كل القوانين، والإنسان يحيا بخبراته وسط الطبيعة الأبدية للجوهر الحاوى للعالم، يقول الجوهر "أرى البعيد قريبا والمنسى حاضرا، فكل شيء مكتوب بدقة رياضية فى عالمه الأزلى"، فالجوهر إله "إسبينوزا"، ويؤكد إسبينوزا أن له عدة تعبيرات لا نعرف منها إلا اثنين : العالم المادى والعالم الباطن (أى الجوهر المفكر) ، والعالمان متساويان ، ومشتركان فى القدرة على التعبير على الحقيقة المطلقة والألوهية ، فالإله فيهما معا، ولكل منهما عالمه الخارجى، فالجوهر يعبر عن نفسه فى الأجسام المادية وفى الحوادث الباطنية وقوانين الحياة العقلية [٥]، وبالتالى العالم كائن واحد ينتشر فى قانونه الأزلى فى كل مكان .

من الواضح أن "رويس" فى تأويله لفلسفة "إسبينوزا" كان يحاول إثبات أن كل عصر مهما كانت السمة الفكرية السائدة فيه لا يخلو من اهتمام روحى معين، وأن إسبينوزا كان أول من وضع لبنة المثالية الموضوعية فى الفلسفة الحديثة ؛ فإسبينوزا أول من قال بالجوهر الواحد الذى يتجسد فى المادة والروح، وتعد الطبيعة مظهرا خارجيا له ، والأفكار والحالات العقلية مظهرا باطنيا له ، أى يوجد فى الخارج والداخل ، وبذلك يقرأ "رويس" "إسبينوزا" من خلال مذهبه الذى يعرضه فى الجزء الثانى من الكتاب ، فنحن أجزاء من مطلق إسبينوزا [٦] أو جوهره ، فهو جوهر، يضمنا ونحيا فيه . يرى رويس أن إيمان "إسبينوزا" إيمان صوفى يقوم على التأمل ، ويختلف عن الإيمان التقليدى ، إيمان العقائد الجاهزة أو المفروضة التى تتطلب من الإنسان الإيمان

بها، واعتبر رويس أن هذا الإيمان نتيجة للطرد والحرمان الذى عانى منه إسبينوزا ولحياة العزلة التى فرضت عليه .

لم يجعل "رويس" إيمان "إسبينوزا" نابعا من نقده للسلطة الدينية ورفضه سلطة اللاهوت أو من نقده وتحليله للعهد الجديد أو إلى أن إيمانه كان نتيجة لتطبيق المنهج الديكارتى تطبيقا جذريا فى المجالات التى استبعدها ديكارت من منهجه ، خاصة مجال الدين والسياسة أو على الكتب المقدسة والكنيسة والتاريخ المقدس (٧) ، يقول إسبينوزا فى الرسالة "عقدت العزم على أن أعيد من جديد فحص الكتاب المقدس، بلا إيحاء، وبحرية ذهنية كاملة، وألا أثبت شيئا من تعاليمه أو أقبله، ما لم أتمكن من استخلاصه بوضوح تام، وعبر أساس هذه القاعدة وضعت لنفسى منهجا لتفسير الكتب المقدسة" (٨)، فالواضح أن هدف الرسالة إثبات أن العقل أساس الإيمان، وإذا غاب العقل ظهرت الخرافة، ولكنها لا تقدم برهانا على وجود الله، والحقيقة أن موضوع الرسالة ليس اللاهوت فحسب أو السياسة فحسب، أو حتى الصلة بينهما، بل بتعبير أدق الوحى فى التاريخ ، فرسالة "إسبينوزا" دراسة لمصير الوحى فى التاريخ، وكيف ينقلب إلى الضد، ويدرس "إسبينوزا" فن القلب، قلب الروح إلى مادة، والوحى إلى كتاب، وكأن الدافع الحيوى ينتهى بالضرورة إلى سقوط مادى ، (٩) ولذلك كان من الممكن أن توضح "رسالة فى اللاهوت والسياسة" وجهة نظر "رويس" بصورة أوضح وتبين تناوب الروح والمادة، كذلك إن اعتبار "رويس "الجوهر" فكرة ميتافيزيقية مستمدة من الإيمان والتأمل والحياة الصوفية التى فرضت على "إسبينوزا" أو لمنهجه الرياضى . لم تكن نتيجة منطقية وصميمة لنقده للدين ، لا يستقيم مع موقف "رويس" من التفلسف، إذ يرى فى كتابه " الجانب الدينى للفلسفة " وبالتحديد فى دراسته لعالم الشك، أن الشك يمثل البداية الحقيقية للتفلسف، وأن البناء لا يخرج إلا من الهدم أولا .

التفسير الذى قدمه "رويس" لإسبينوزا، تفسير يحاول أن يعيده للإيمان المسيحى القائم على العقل، فتجاهل نقده للدين ولم يشر إلى كتابه "رسالة فى اللاهوت والسياسة" واهتم بالجانب الميتافيزيقى لفلسفة إسبينوزا، واعتبر جوهر "إسبينوزا" يضم البشر جميعا وما ذلك إلا تعبير عن "ما أنا إلا الشجرة وأنتم الفروع"، وكأن رويس يحاول أن يثبت أن كل رفض للدين ما هو إلا نوع آخر من الإيمان ، وكل إيمان عقلى يقوم على

البديهيات العقلية الواضحة ما هو إلا الإيمان المسيحى فى النهاية ، ويعد تشبيه إسبينوزا فى موقفه الدينى بما جاء فى كتاب "المحاكاة" تأكيدا لذلك التفسير، كذلك هل يقبل جوهر "إسبينوزا" أو الطبيعة الطابعة والمطبوعة وجود مطلق يعبر عن نفسه فيهما؟ واضح أن ذلك التفسير لا يتفق مع طبيعة مذهب إسبينوزا وفلسفته الدنيوية .

## ٣ - كانط :

بدأ التحليل فى القرن الثامن عشر يتجه نحو إعادة كشف العاطفة، وأدى مذهب " لوك " إلى انتهاء "هيوم" للشك الفلسفى ولا وجود لمعقولية مفارقة . فكان "كانط" مركبا فريدا من المحلل اليقظ والعاشق لكل ما هو إنسانى، وكان عندما يحدثك عن الله تشعر مثلما كان الأمر عند " إسبينوزا "، بأنك على علاقة مباشرة بأحد الوقائع الهامة للعالم الأزلى ، ولكنه كان ينفر من التصوف والسكينة التى قال بها " إسبينوزا، " قدس الواجب والنجوم "، والله الذى يعبده مهيبا صارما ، لا يهتم بالبرهنة عليه ، ولا يستطيع العقل الوصول إليه، و لا يكشف عن نفسه إلا فى أفعالك الخلقية وضميرك ، وعليك أن تحيا كما لو كان الله موجودا فى كل عالم الحس المحيط بك، ويؤمن الإنسان بالله لأنه واثق من واجبه ، ومن انتصار الخير ، فالله ممسك بزمام الأمور ، أدرك " كانط " الشكوك المحيطة بمثل هذا التصور، واستطاع أن يعيد الناس إلى الإيمان بناء على المسلمة النشطة . ومفهوم كانط عن الله مفهوم شجاع لأنه يرى أن الحقيقة نستطيع الحصول عليها، ولا نستمدها من أفكار فطرية أو تجربة خارجية، وإنما نضعها بأنفسنا، والتصميم عليها هو ما يجعلنا نتمسك بفكرة الله، وبهذا النمط من الإيمان نستطيع التغلب على عقبات الحياة، إذ يقول كانط "حقيقة " إنى جاهل بطبيعة الأشياء ، ولكنى أعرف واجبى، وأحيا كأن الله يرانى" ، وينتهى "رويس" من عرض فلسفة "كانط" النقدية بأننا لا نستطيع أن ندرك العالم إلا من خلال صورتىْ المكان والزمان ، فلا بد أن يظهر متفقا معهما، ولابد أن تخضع الطبيعة لقوانين الهندسة، وعندما نفكر فى الحوادث الطبيعية توجد مجموعة من الشروط الحاكمة لتفكيرنا، لأن موضوعات الخبرة ليست الأشياء فى ذاتها وإنما مجرد أفكارنا، وبذلك تصبح وقائع العالم هى الوقائع

التى نبنيها، ومن معرفة الطبيعة نتعلم معرفة أنفسنا، ولذلك فالإنسان العاقل ينتقل فى كل لحظة من ذاته الآنية إلى ذاته الواسعة ، ويجمع نفسه دائما، ويربط هذا بذاك، ويرى الروابط فى عالمه الخارجي، لأنه يربط بين جوانب نفسه ، فهناك ما يسمى بالوحدة الترانسندنتالية للإدراك(١٠)، تقول المرأة العجوز "إذا كنت أنا هى أنا ، وكما أعرف نفسي، فإن كلبى الصغير سوف يعرفني" وكذلك يرى كانط أنه إذا عرف نفسه، كما هو نفسه ، فإن ظواهر الحس تتعرف عليه، وتعترف بسلطة الصور الفعلية والمقولات، يوضح هذا المثال للمرأة العجوز، أصعب أجزاء النقد، أى الجزء المسمى "بالاستنباط الترانسندنتالى للمقولات(١١) ، أى أن الإنسان العاقل دائما ما يوصل الحاضر بالماضى، وينتقل من ذاته اللحظى إلى ذاته الأوسع ، وبتحقيق الارتباط بين الوقائع فى العقل يتم تحقيق الارتباط بين وقائع العقل نفسه، ويسمى كانط القوى المشغولة بتطبيق المقولات الخاصة بالفهم وبناء العالم "بالتمثيل البنائى"، تبنى لنا ما يأتى من الإحساسات التجريبية التى قد تم صياغتها فى صور مكانية وزمانية، ولا تستطيع أن تمدنا بما ليس فى الحس، مثل معرفتنا بالله أو القانون الخلقى، ومثلما تكون الإحساسات متفرقة ولا معنى لها بدون المقولات والصور العقلية كذلك قوالب الفهم كالسببية والجوهرية تظل فارغة، إلا إذا قامت "المخيلة البنائية" بتطبيقها ، لتحقيق التماسك لعالم الحس .

وبذلك يحق لنا التسليم بمسائل الإيمان ، لأن حسب هذا المذهب النظرى "لكانط" ليس هناك ما يمكن أن ينقلنا وراء عالم الحس ، وليس لدينا قوة نظرية ، نستطيع أن نهرب بها من سجن الحياة الباطنية، أو من العالم الظاهرى ، فالعالم ما هو إلا القصيدة التى ألفتها حياتنا الباطنية، ولا علاقة لنا بأى عالم يقوم وراء الحس إلا إذا أطعنا أوامر العقل العملى "الذى يأمرنا بأن نسلك كما لو كنا نحيا فى عالم أبدى". ونرى جميعا نفس العالم لأن لدينا أفكارا حسية متشابهة، ونتشابه فى قدرتنا على الفهم، كما لو كنا جميعا نشارك فى الذات المثالى الواحد للخبرة الإنسانية، وينتهى "رويس" من دراسة الحركة الفلسفية من " إسبينوزا " إلى " كانط " بأننا قد أدركنا أولا أن الحقيقة صعبة المنال، وثانيا أن هناك عنصرا مأساويا كامنا فى كل حياتنا الباطنية، وثالثا أن الطبيعة ليست ما نراها بعيوننا ، إنما هى التى نفكر فيها بعقولنا،

ولابد من تجاوز عالم الحس، والبحث عن القانون وجوهر الأشياء، ورابعا أن معرفتنا بالله لا تتم إلا إذا تخلينا عن الثقة فى الحياة التى لا قيمة لها ولا جدوى منها، فالخير الحقيقى يقع وراء كل ما يسعى الناس إليه، وخامسا نستطيع امتلاك الحقيقة ولكن الطريق شاق وطويل، الأمر الذى أدى إلى تشاؤمنا، ويعتقد رويس أن شك القرن الثامن عشر فى العقل والحس كان ضروريا، والشعور بالتشاؤم كان أصيلا للوصول إلى عالم "كانط"، وبعد عناء رحلة طويلة مع كانط، نجد خطابا موجها لنا يقول "عليك أن تخدم الله الذى لا تراه، كما لو كان حاضرا أمامك"، تلك بداية كل شيء وأساس إيماننا، "وعليك أن تعيد بناء الإيمان"، فالإرادة مفتاح الحل، ونستطيع بناء عالم الروح الذى هدمه الشك ، فالشك كان دافعا لدى كانط، والبحث عن الحقيقة هو بحث عن الذات نفسها، والسبب فى ذلك أننا لا نعرف الأشياء فى ذاتها، ولا يدرك العقل إلا العالم الذى يصنعه، والبحث عن الحقيقة هو بحث عن الذات الواسع الشخصى للفرد، ويرى " رويس " أن " كانط " رغم حرصه الشديد أشار لما يسمى بالذات الحقة التى نعتمد عليها حين نتحاور حول الأشياء أو نتحدث عنها أى الذات الكلى الذى يضمنا جميعا، فالعالم الذى نعرفه عالم الأفكار الإنسانية ، أى عندما نتأمل أو نفكر نحاول أن نكتشف فى نفس الوقت عقل الإنسان المثالى ، ويمكن القول بأن هذه العبارة تعبر عن الفكر الكانطى كله [١٢]، ينتقد " رويس " كانط " بالتساؤل حول مدى اهتمامنا بوجود الأشياء فى ذاتها، فربما لا تستحق المعرفة ، أو أنها غير موجودة على الإطلاق ، ولماذا يكون العالم الطبيعى مرآة لعقولنا ؟ ولماذا يوجد الآخرون ؟ وضرورة معاملتهم معاملة أخلاقية ربما لأن الله قد قسم نفسه فيهم ، تقول المسيحية "أن من آذى جارى فقد آذانى" أو « أن حكمته تنتج من حكمتهم، أويستمد حياته من رغا النفوس المتناهية " ، كما يقول "شللر"، [١٣] ولا يتساوى مع أى فرد منهم ، فمن حياته يحقق حياته ، إذا تم تفسير "كانط" بهذه الصورة ، يرى "رويس" أن الله لن يوجد بعيدا عن العالم، ولا يوجد فى الأشياء فى ذاتها، وإنما يكون قائما فيك ، وفى علاقاتك الإنسانية إن كنت رحيما ومخلصا ، ويسكن فى جهلك إن كان دافعا لك على العلم، فوجود الله خارج الكائنات المتناهية وجود لا قيمة له، وجود أجوف لا معنى له ، ولكى يوجد فى الواقع عليه أن يتخذ هيئة ، تستطيع أن تتجسد فى كل الكائنات المحدودة والمتناهية، ويحافظ على

وحدته بالتنظيم والصورة الروحية الواعية للكائنات الساكنة فى عالمه ، إن الله ليس قائما فى الزمان والمكان، أو فى قوانين الطبيعة كما قال "إسبينوزا" ويجانبنا الصواب إذا قلنا مع كانط "بأننا يستحيل علينا إدراك الله وذاته الحق، وعلينا أن نسلم بوجوده" (١٤) ذلك لأننا نشعر بأننا جزء فيه، ونتوحد به، حين نعيش لحظات الشجاعة والقدرة والولاء والعقلانية، فنعرف عنه مقدار ما نعرف عن أنفسنا، ونكون جزءا منه بالقدر الأخلاقى الذى نتحلى به .

من الواضح أن العرض الذى قدمه "رويس" لتلك الفترة عرض شائع ومعروف، وليس فيه جديد، واعتبرها مرحلة تمهيدية تبدأ برفض "لوك" للأفكار الفطرية، والعقل صفحة بيضاء، وبداية ظهور الشك فى إمكانات العقل ، فكل ما فيه جاء من الخبرة ، ثم عرض "لبركلى" وكيف أن العالم الخارجى ينعدم وجوده بوجود المدرك ، فما العالم إلا أفكارنا عنه ، ولذلك فالعالم الخارجى ما هو إلا أفكار الله ، ثم انتقل "لهيوم" الذى بلغ الشك على يديه أقصى مدى، فلا وجود إلا للانطباعات الحسية والأفكار التى تترتب عليها، وبذلك مهد الطريق " لكانط "، لأنه إذا لم يكن فى العقل شىء يستحيل الإيمان، كل ما هنالك أنه حاول أن يبين أن تلك الفترة التى سادها الشك فى إمكانات المعرفة الإنسانية أولا، ثم فى وجود الحياة الباطنية ثانيا ، ثم صعوبة إقامة الإيمان ثالثا ، كلها مراحل تمثل جزءا من الحقيقة الواسعة والكبرى ، ولا ضرورة للاستغناء عنها أو اعتبارها مرحلة سلبية لا قيمة لها ، ولا بد أن ننظر لها بوصفها جانبا هاما من جوانب الحقيقة ، ولها مكانها فى صلبها، وبذلك يتضح الاتجاه الهيجلى لدى "رويس" فى عرضه لتلك الحقبة من تاريخ الفلسفة ، ومحاولته تبرير الشك ، ولكن "رويس " لم يوضح لنا سبب عدم تجاهل هذه الفترة، فكل ما هنالك أنه يؤمن بأن الحقيقة تكمن فى الكل، والحقيقة لا تكمن فى جزء منفصل، والفيلسوف يجمع قطع التمثال المتناثرة، لأن جماله لا يكمن فى أى جزء منها، فالحقيقة فى الكل الذى لا نظير له (١٥)، وبالرغم من اتساق هذه النظرة لتاريخ الفلسفة مع موقف رويس العام من علاقة الكل بالجزء ، وإيمانه بأن النظرة الجزئية لا قيمة لها، وما تحمله هذه النظرة من تسامح مع المذاهب الفلسفية، إلا أن ذلك لا يقدم تبريرا كافيا للتمسك بكل المذاهب والإبقاء عليها .

يلاحظ أن " رويس " قد نظر لفلسفة " كانط "، باعتبارها فلسفة للمطلق بالقوة، بمعنى أن المطلق كان الفكرة الخفية وراء الذات الحقة عند "كانط" حتى وإن لم يصل لمعرفته، كذلك فى عرضه لنتائج فلسفة " كانط " وأثرها فى نشأة المثاليين من بعده ، وضح إهماله لجوانب عديدة من فلسفة "كانط" ، واهتم بإشكالية الأنا العارف، والمشكلات المترتبة على برهنة "كانط" للمقولات، وكأن فلسفة "كانط" قيمتها فى أنها أثارت المشكلات التى تناولتها المثالية الألمانية وأنها بداية لنشأة مفهوم المطلق، كذلك من الواضح من عرض "رويس" للمشكلات المترتبة على الفلسفة النقدية أنه قد عرض للمشكلات التى جاءت فلسفته بحلول لها، كحل مشكلة العلاقة بين الأنا العارف والأنا الأخلاقى، وأصبحت الخبرة الممكنة الواحدة لكل التجارب عند كانط، خبرة كلية واقعية مطلقة، وتحولت الوحدة الممكنة عند الأفراد عنده إلى وحدة فعلية حقيقية، وتم حل مشكلة العلاقة بين الذات الفردية وذوات الآخرين ومشكلة الصلة بين نظرية المعرفة الكانطية ونظريته فى الوجود، وتحولت مسلمة الذات الإلهى إلى وجود يقينى (١٦) .

يتجه رويس لتأكيد الاتجاه الدينى للفلسفة الحديثة، ويسعى لتصحيح مقولة أنها فلسفة علمية نصيب الاتجاه الدينى فيها قليل، فيرى أن "كانط" لم يبتعد عن هذا الاتجاه الدينى، فالشائع عن "كانط" أنه فى " نقد العقل الخالص " هدم الإيمان وفى نقد العقل العملى استبدل الأخلاق بالدين، وفى الدين فى حدود العقل تحول الله إلى مسلمة (١٧)، حاول رويس إثبات خطأ هذا الفهم الشائع، فكان القانت المتزمت، هو نفسه فى كل كتبه الفلسفية ، فلم يختف الله فى " نقد العقل الخالص " فهو الذات الحقة ، وجاء فى صورة الأنا الترانسندنتالى ، ووحدة شرائط المعرفة، وجاء مسلمة ضرورية فى نقد العقل العملى، يكشف عن نفسه فى الواجب، وجاء إيمانا قلبيا مباشرا فى "الدين فى حدود العقل وحده" فكانط فيلسوف مؤمن بالرغم من نزعته العقلية، وبيانه لحدود العقل، ورفضه للأدلة العقلية على وجود الله . ولما كانت المثالية الألمانية امتداداً لفلسفة "كانط"، وتناولت فلسفته بالتعديل والتطور، فلقد جاءت فى أعماقها فلسفة تبحث عن الحقيقة الدينية ، وإن كان هناك من يرى أن كانط قد غيَّر آراءه واعترف فى نهاية حياته بالله والخلود والحرية ، خوفا من السلطة أو تعاطفا مع العامة، الحقيقة أنه لم يغير آراءه التى وردت فى كتاب " نقد العقل الخالص " على الإطلاق وإنما بنى دينا جديدا ، وضحت معالمه لدى المثاليين من بعده .

٤- فشته :

يؤكد "رويس" أنه كلما انتهى الطريق بسد منيع سريعا ما نجد بابا، ومثلما وجد "كانط" باب الإرادة، وعلينا أن نبنى العالم كما لو كان الله موجودا، وجدت المثالية بابا جديدا، فالحقيقة تكمن فى أن الإرادة الإنسانية تسلك بصورة أخلاقية، وتجسد فى نفس الوقت جزءا من الإرادة الإلهية، والله ضحى بأبديته فى النفوس المتناهية، لأنه بهذه التضحية يحقق لنفسه السلام لأن سلامه لا ينفصل عن سلام العالم، والحياة الإلهية تضم كل أنواع الحياة، فيعيش الله فى كل فعل خير، وكل مجتمع منظم، وكل جماعة ممتدة، وكل قانون عام، وكل فكر حكيم، تلك هى الأفكار التى انطلقت منها المثالية الألمانية. يرى رويس أننا أصبحنا أمام مفهوم جديد للشخصية، فالواحد الأبدى ينتشر فى كل النفوس المتناهية وحين نتوحد به ونسعى للخير، وفعل الصواب، نقوم بتجسيده، إنه نفس مذهب "بولس" القديم "فأنت ميت وحياتك مخفية مع المسيح فى الله"، وقامت الكنيسة على فكرة انكشاف الله فى الجسد، "وأن المؤمن يستمد حياته من حياة الله وماهيته"، فالفلسفة الحديثة حاولت تحويل عالم "كانط" المطلق إلى عالم التحقق والحضور الإلهى ذاته، فعالم كانط الأخلاقى يفترض وجود إله يحل فى العالم، ويحقق الاتصال بين الناس، فلقد باتت المثالية الألمانية تجسيدا لماهية المسيحية فى نظرية فلسفية.

ينتقل "رويس" لعرض مذهب "فشته"، فيرى أنه فيلسوف جمع بين النزعة العقلية والطبيعة العاطفية الخيالية، بدأ إسبينوزيًا وانتهى كانطيا، كان لا يعتمد على العقل فقط وإنما على إثارة العاطفة، واقتنع بمقولة "كانط" بأن "الإنسان العاقل يبنى عالمه، والعالم الخارجى لا حتمية له"، أنكر وجود الأشياء فى ذاتها، فالعالم لا وجود له إلا بسبب تعرفنا عليه، بوصفه موجودا بالنسبة لنا، كل ذات تبنى عالمها المنظم وتختاره، والقانون الخلقى أسبق من أى معرفة نظرية، لأن معرفة عالم معين تعنى صياغته، ومعرفة طريقة السلوك والقانون الخلقى، فالعالم المحيط بنا هو ما يجعل واجبنا يتجلى أمام حواسنا، وبالتالى العالم الذى تخلقه النفوس يشكل حياة العقل الواحد ويجسده، ويحقق إرادة الله التى تعلو فوق رءوسنا، وتستخدم حياتنا بوصفها جزءا منها، وحدّ فشته فى كتابه "الطريق للحياة السعيدة" بين مذهبه ومذهب الإنجيل الرابع، ويعتقد بأن الناس لن تعمل

مع بعضها بعضًا إلا إذا كان لديهم رؤية مشتركة للأشياء، لأن المادة مجرد شرط لتحقيق أعمالنا المشتركة، والضرورة التى تعرض علينا الاعتقاد فى وجود العالم ضرورة أخلاقية ، والعالم يختلف تبعا لإدراكات الفرد، وبالتالى بات العالم قابلا للتعبير مرنا ويعبر عن الأفكار الشيطانية والإلهية فى آن واحد، ولكنها أفكار متغيرة وليست أزلية [١٨]، إن عالم "فشته "الأخلاقى يجسد فيه عالم الحس واجبنا، وتسود العاطفة كل شيء، ولكى تمارس الذات عملها، تثبت نفسها أولا، وبالتالى تثبت وجود شيء آخر مساوٍ لها، لأنه لابد من وجود شيء أقاومه وأحاربه ، فأكون موجودا بوضع نقيض وجودى، والحكم بوجود عالم خارجى ، يقع خارج ذاتى وأقوم بنشاط من أجل التوحد به، بوصفه وجودا معبرا عن ذاتى وذلك ما نقصده دائما بالعمل والواجب ، وتتمثل فكرة " فشته " الرئيسية فى أن عالمك يتسع بالقدر الذى يصنعه نشاطك الروحى، فلب مذهب "فشته" التوحيد بين عقل "كانط" النظرى وعقله العملى، فكل فرد يبنى عالمه بأفعاله الماضية والحاضرة، الشعورية واللاشعورية، وليس هناك ما يسمى قدرا ، فلا وجود لعالم بدون نشاط ، ولا يوجد اللاأنا إلا بوجود الأنا ، وبدون إثبات الذات لا إثبات لموضوعات، ولكن ذلك لا يعنى عزلة الفرد، لأن فشته لا يرى أن الذات الحق هو ذات هذا الفرد أو ذاك، بل هو الذات الكلى ، فالذات الحق فى حاجة لعالم من الحيوات اللامتناهية للتعبير عن نفسه، لأن كل فرد منا، عبارة عن تجسد جزئى للقانون الأخلاقى .

حاول "فشته" فى كتابه ، "رسالة الإنسان" أو غاية الإنسان (١٨٠٠) تفنيد تهمة الإلحاد ؛ فقسم الكتاب إلى ثلاثة أقسام : الشك، والمعرفة ، والإيمان ( ويُلاحَظ أن رويس نفسه، يتبع الترتيب الثلاثى فى فلسفته ) [١٩] بدأ "فشته" بالشك وانتهى بمخاطبة اللامتناهى ، فيقول" : إن صوتى صوتك ، وأفكارى الصحيحة أفكارك، بمعرفة وجودك أدرك العالم من حولى .... ومعرفتى تظل محدودة بالرغم من تجليك فى النفوس المتناهية .... فألهمنى واجبى" لم يجعل "فشته" مثل " كانط " وجود الإله مجرد فرض ، وإنما يوحد بين طرفين ، ويرى أن بمعرفته يدرك ذاته الحقة وليس العالم الحسى ، وهذا الذات يحتاج للعمل الاجتماعى للتعبير عن نفسه ، وبذلك نكون نحن البشر عبارة عن كل عضوى واحد، فالله ليس مسلمة، وإنما يعترف الوعى العميق بوجوده، وبأنه إرادة تتحقق من خلالنا، وبذلك يكون " فشته " قد وضع الفكرة

الأساسية لفلاسفة المثالية من بعد كانط، فأصبح السؤال عن ما هو الآن الحق ؟ هو الفكر المركزى لهؤلاء الفلاسفة، وإن كان كانط قد قال به ، حين ربط الذات اللحظية بالذات الواسع، فإن فشته قد عمم المسألة، فالعالم هو القصيدة التى ألفها الوعى الباطن ، فأعاد بناء بيت الفلسفة، وقال بأن الشيء الحقيقى فى ذاته هو الأنا النشيط ، صاحب الوعى الذاتى الذى يعرفه كل فرد منا ، فنحن والعالم معا، عالمنا هو التعبير عن شخصنا، الإنسان يوجد ثم يفكر، فيرى نفسه فى الأشياء من حوله ، يرى نفسه فى العالم ، الذى يظهر كائنا فى الخارج ، بوصفه نتاج الذات العميقه الذى أنتجه، وطلب منى أن أحقق وجودى فيه، فالأشياء المادية مجرد منتجات نشاطى اللاواعى ، ونحن لا نرى نفس العالم إلا لأننا كائنات أخلاقية، تحتاج لمهام مشتركة ، أو لأننا تجليات جزئية للذات الواحد اللامتناهى . وينتقد " رويس " فلسفة " فشته " بأنها لا توضح كيف يكون العالم بكل تفاصيله تجسيدا للقانون الخلقى، وإذا كان العالم نظاما أخلاقيا حقا، فمن الصعب الموافقة على الطريقة التى يتحقق بها، كذلك إذا كان عالم الحس نتاج مهمتى ورسالتى، ومن خَلقى، فلماذا أخلق الكواكب السيارة مثلا ؟ وما الجانب أو الجزء المسئول عن كيانى، وعن صنع البراكين والزلازل ؟ ولماذا أنشئ الرياضيات ؟ إن العالم به أشياء كثيرة لا يمكن ردها إلى قيمة أخلاقية معينة (٢٠) .

من الواضح أن " رويس " يعتبر أن السؤال الذى طرحه "كانط" عن ما الذات الحقة ، والذى قد أشار إليه إشارة عابرة أو على الأقل قد جاء كمجرد فرصة، قد بات سؤالا رئيسا فى الفلسفة المثالية الألمانية من بعده، فمن الذى حلم بالعالم ؟ من مؤلف قصيدة العالم؟ وإذا كان الذات الحق ليس هو الذات اللحظى الذى يرى ويسمع ويتكلم، وليس هو الذات الاجتماعى الواسع الذى ينشأ من التعاون والعمل المشترك بين أفراد الإنسانية فمن هو إذاً ؟ إن البحث عن هذا الذات عملية لا حدود لها، سواء كانت إنسانية أو اجتماعية أو ذاتية شخصية ، وهو الدافع لتحقيق الإنسان لمهمة حياته الأبدية . أهمل "رويس" عرض فلسفة الدين عند "فشته" والتى تناولها فى كتابه "محاولة فى نقد كل وحى" (١٧٩٣)، ومن الواضح أنه فعل ذلك تجنبا لتناول الكتب التى تتناول النقد الدينى المباشر والصريح، وهو نفس الموقف الذى اتخذه حين عرض لفلسفة "إسبينوزا" الدينية، فأهمل عرض "رسالة فى اللاهوت والسياسة" واكتفى بعرض

فلسفته عن الجوهر الأزلى ، ويبدو أن "رويس" كان لا يسعى لمواجهة مع الدين التقليدى بالتحديد فمن الواضح عن " فشته " أن الضامن الأساسى للوحى اتفاقه مع القانون الخلقى وبذلك يرد الدين للأخلاق، كذلك لم يتعرض "رويس" لموقف "فشته" من الثورة الفرنسية، بالرغم من تأليف فشته لكتاب "اعتبارات حول الثورة الفرنسية " (١٧٩٣) ، يدافع فيه عن الثورة ضد من يهاجمها من الألمان ، معلنا أن مبادئ الحرية والإخاء والمساواة تعبر عن متقضيات العقل العملى [٢١] بل إنه فى كتابه "نظرية العلم" قال بأن رسالة العالم تحويل الفلسفة إلى مشروع لتنمية الفرد ونهضة المجتمع ، وتقوم النداءات الشهيرة التى وجهها للأمة الألمانية (فى كتابه "نداءات للأمة الألمانية" "١٨٠٨") ، على إثبات حق الشعب الألمانى فى الحرية والاستقلال ، فالروح الألمانى لا يمكن استعباده بروح شعب آخر [٢٢] وبذلك يبدو أن "رويس" يفصل بين الإيمان العقلى وتطور الروح المطلق وبين روح الأمة وحياة الشعوب ، وكأن الروح يحيا فى عالم مجرد خاص لا صلة له بحياة الأمة وروحها، بالرغم من مناقشته لفيلسوف فقد حياته من أجل الحرية، بل إنه قد شارك فى علاج المرضى والجنود، كما أشار " رويس " نفسه لواقعة وفاته، وتأثره بالعدوى من زوجته التى كانت تشاركه علاج الجنود أيضا، إلا أن "رويس" لم يهتم بهذه الواقعة التى تجعل "فشته" من فلاسفة الثورة والتحرر بالرغم من مثاليته الأخلاقية، فالواقع أن "فشته" كان فيلسوفا اجتماعيا أكثر منه مثاليا كانطيا .

إن المقصود بأن العالم هو واجب وقد تحقق لا تعنى مجرد العودة إلى عالم "إسبينوزا" كما قال "رويس" وإلى وحدة الذات بدلا من وحدة الوجودة فقط، وإنما تعبر عن حركة العالم وعدم ثباته، وربما يستق هذا التفسير مع روح الحركة الرومانسية التى بدأت معالمها تظهر فى هذا العصر، فإن كان العالم يجسد الواجب الأخلاقى، فإنه يعنى دائما أننا ننظر له من خلال ما ينبغى أن يكون أى أنه ليس عالما ثابتا، وإنما عالم التمرد والثورة عالم "فاوست" وأناشيد "هينه" ، وثلاثية "فاجنر" ، وبالتالى العالم قابل للتغير، وإذا كان كل فرد يبنى عالمه ، فالعالم ليس ثابتا، والنظام الاجتماعى ليس مقدسا أى ليس هناك ما يسمى ثوابت ومتغيرات، فكل شيء قابل للتغيير، لذلك من الواضح أن "فشته" يسمى بحق فيلسوف المقاومة، وتغير الواقع، فالعالم ليس قائما هناك، وإنما من خلق ذواتنا وإرادتنا، وإن كان العالم الذى نراه اليوم نتاج أفعالنا

الماضية والحاضرة، فمن الممكن تغييره بأفعالنا الحاضرة، والمستقبلية، فليس هناك ، وما يسمى بالقدر، والعالم ليس مفروضا علينا كما نراه، وليس واقعا مستقلا عن ذواتنا، وإنما تجسيد لإرادتنا ، وبالتالى نستطيع إعادة صياغته دائما .

## ٥- شلنج :

ينتقل "رويس" لتتبع ظهور فكرة المطلق لدى الرومانسيين، ويرى أن الفلسفة الرومانسية امتداداً لفلسفة " فشته " ذات البعد الواحد، فتحاول تفسير العالم كله تفسيرا روحيا، وتعتبر فى نفس الوقت حاملة لبذور الفلسفة الحديثة، فالعصر الحديث امتداد لتلك الحقبة الفلسفية التى بدأت بنهاية كانط وبداية "فشته" و"هيجل" وشلنج، إلى جانب " لسنج " وهينه " وجوته " يقول الرومانسيون "إن القلب لا يهدأ أبدا، والعواطف تتبدل، والعالم الذى تراه اليوم ما هو إلا عالم حياتك الباطنية"، وإن كان "فشته" قد قال بأن العالم يشيده الوعى الذاتى، فإن الرمانسيين يرون أن الذات الحق هو الذات الذى يعرفه العباقرة والشعراء والفنانون والمبدعون، ويشبع حاجاتهم، ويعرفونه بالعاطفة والخبرة الوجدانية والأمانى والحدوس الروحية، فعليك أن تحلم بعالمك لأن الحلم حياتك، كان فلاسفة تلك الفترة يقترحون الأفكار، ولا يشيدون المذاهب، ولذلك لابد من دراسة مناهجهم بدلا من مذاهبهم، قاموا بتفسير العالم بالعاطفة والكهانة والتخمين والجرأة، بدلا من تفسيره بقانون "فشته" الأخلاقى، اهتموا بالطبيعة الخارجية، وإن كان العالم عبارة عن عقل متجسد أمامهم، ومجرد كتلة من الأفكار المنظور إليها من الخارج، ولا تقل أهمية الفن عن الأخلاق، والله فنان، ولكى تدرس الطبيعة عليك أن تتعاطف معها، وتشابه بين حياتك الباطنية وحوادثها، وإن كان من واجب العبقرى أن يشعر بمثل هذا التعاطف مع الأشياء،فإن عمل الفلسفة تسجيل هذا التعاطف، والفيلسوف فنان فالفن هو العاطفة السائدة والموجهة التى لا يستطيع العقل أن يحيا بدونها، ويستحيل معرفة الله إلا إذا شعرنا بطبيعته داخلنا، وكان جزءا من مشاعرنا .

بعد عرض هذه الملامح العامة للرومانسية، وقبل أن يعرض "شلنج"، يعرض "رويس" سريعا لأهم الفلاسفة الرومانسيين الذين يتصور أهميتهم فى إرساء دعائم

الفكر الرومانسى، فكان "شليجل" يرى أن النظرة الفلسفية الحقة للحياة هى النظرة الشجاعة المتغيرة دائما، وحاول إحياء المنهج السقراطى بقوله "بأن الحقيقة الوحيدة، هى أن الحقيقة الحاضرة سوف تتغير" فالعالم عالم الذات والقلب ، وإن كان "رويس" يرى أنه قد تخلى عن فكرة التغير فى سنواته الأخيرة [٢٣] ثم جاء نوفالس (١٧٧٢): فكان ميالا للتخيل، وقصاصا للروايات، كتب قصة " الوردة الزرقاء " ، وشكلت وفاة محبوبته نقطة تحول فى حياته، آمن بمبادئ " فشته " ، وتوضح قصة "حبه لصوفى" خطيبته، التفسير الرومانسى لمذهب فشته ، والذى ظل مطروحا، فى نظر "رويس"، هو هل يعد الشعور أو العاطفة كافيا لتفسير العالم؟ وهل تتصف أفكار الإنسان بنفس المرونة التى تتصف بها عواطفه؟ فلقد قال "هيجل" بأن الشعور هو مجرد التربة التى تنبت منها الحياة، ومنه تنبت الشجرة النبيلة والحشائش الضارة .

استطاع "شلنج" العودة من فلسفة "فشته" إلى فلسفة "إسبينوزا" ، ففسر فلسفة إسبينوزا تفسيرا خاصا وانتهت فلسفته بالرفض العنيف لفسلفة "فشته" ، كانت المشكلة الرئيسية لدى "فشته" هى مشكلة العلاقة بين ذاتى الواعية وذاتى العميقة، أو بين عقلى الخاص والعقل الكلى الإلهى الذى أنتمى إليه ، والعالم الخارجى نتاج فعلى اللاشعورى الذى يعد تعبيرا عن النشاط الإلهى اللامتناهى ، فالعالم الخارجى لا يوجد إلا بوصفه تجليا للروح ، ولا وجود إلا لذات واحد، فما علاقة الذات الفردى بالذات اللامتناهى ؟ يقول "شلنج" أن روح الإنسان ، لا تستطيع أن تدرك نفسها، إلا إذا كان قد تم التعبير عنها فى الطبيعة أولا، وأنها تصبح الآن واعية بعملها أى حاول البحث عن طريق من الطبيعة إلى الذات، أى على الطريق الذى انتقل به "فشته" من الذات إلى الطبيعة ، ويلاحظ "رويس" أنها نفس فكرة الفلسفة الحديثة التى تميز مجرى تاريخ الفلسفة أى البحث عن طريق من الطبيعة إلى الذات ، لأن المثالية تحتاج لنظرية فى الطبيعة ، حتى تتحرر من تعسفها، أى تعسف الحياة الباطنية للنفوس الفردية، فإذا استطعنا إثبات أن الذات التى تقوم ذاتنا بالتعبير عنها، توجد خارجنا وراءنا، وتنسج حياة العالم الخارجى وتحقق وجوده وجوهريته، وتحافظ فى نفس الوقت على مثاليتها، واتساق حياتها الباطنية، فإننا نكون قد أقمنا المثالية الموضوعية، ويصبح العالم الخارجى عبارة عن فكر الله وقد تجلى أمامنا، والعالم الباطنى فكر الله وقد بات

واعيا بنفسه ، ويرى "رويس" أن تلك هى النظرية المركزية فى فلسفة " شلنج " الطبيعية ، وإن كان يفهم منها القول بوحدة الوجود .

نشر "شلنج" كتابه "أفكار حول فلسفة الطبيعة" ، وكتاب "المذهب المثالى الترانسندنتالى" ثم كتاب "تخطيط أولى لمذهب فى فلسفة الطبيعة" ، وخلاصة أفكاره فى هذه الكتب الثلاثة ، أن هناك جانبين متعارضين فى الفلسفة: الأول العالم الخارجى الذى ينظرله بوصفه تجليا للروح ، والثانى العالم الخارجى من صنع الذات، إلا أنه من صنع الذات الحق ، لأن الفعل كان يحدث منه الأزل، وتعد الطبيعة التجسيد الكامل لكل أفعاله، وبالتالى لا تكون الطبيعة مجرد واجب وقد تجسد أمامى كما قال "فشته" ، وإنما تجسد حياتى اللازمنية الماضية ، والمقصود هنا حياة الروح المطلق الإلهى، فالنظام الطبيعى ما هو إلا تاريخ الروح وقد تجلى أمامنا، وفى كتاب "عرض لمذهبى الفلسفى" (١٨٠١) قال " شلنج " بمذهب "الهوية" ومؤداه أن هناك ما هو أعمق من الطبيعة والروح، وتوجد وحدة بين الذات والموضوع تشبه وحدة "إسبينوزا" وجوهره، وأرقى من الأنا عند "فشته"، الأمر الذى دفع "هيجل" إلى القول بأن مذهب "شلنج يشبه الليل الأبدى الذى تكون فيه كل الأبقار سوداء"، والتفكير فى الطبيعة يشبه التفكير فى لاشىء ومع ذلك كانت الطبيعة عنده أعمق من كل ما عرفته الفلسفة عنها . إن مذهب "شلنج" يجمع بين "إسبينوزا" وكانط، ويمهد لفلسفة "هيجل" ، ولأن "هيجل" قد أراد مذهبا يربط بين الفرد والمطلق، والمحدود واللامحدود بروابط روحية فقد ألبس تأملات "شلنج" ثوبا إسبينوزيًا .

لم يبرر "رويس" سبب استطراده الطويل فى عرض قصة حياة الفلاسفة الرومانسيين، وصلتهم بالحركة الأدبية فى الفترة من "١٧٧٠- ١٨٥٦ و"عرضه لأنماط المثالية الرومانسية الشعرية والمسرحية، ولبعض أشعار " جوته " وشللر " وحياة الصالونات الأدبية فى تلك الفترة، كذلك لم يبرر سبب إفراده صفحات طويلة فى كتاب أكاديمى علمى، لعرض علاقة "فشته " بصديقته ، ومعاناته لحياة الفقر والتشتت، وعرض الحياة الشخصية الخاصة "لشليجل " وعلاقة زوجته " كارولين " "بشلنج" وتأثيرها على فلسفته فيما بعد، وقصة حب " نوفالس " ووفاة خطيبته وتأثيرها على حياته الفكرية ، لم يخرج " رويس " كدأبه بنتائج عامة أو استنتاجات لتلك القصص

التى أفرد لها الصفحات ، حتى باتت وكأنها قصة أدبية لحياة بعض المفكرين، وربما أراد "رويس" أن يبين للقارئ بطريقة عملية إلى حد ، كيف كانت الفلسفة الرومانسية ، فلسفة حياة، ومناهج حياتية ، بأفراحها وأحزانها وعواطفها، ففلسفة الرومانسيين تحيا فى حياتهم والعاطفة المتقلبة محورها ، ففلسفتهم تشبه فى منهجها الفكر الصوفى ، تقوم على الخبرة الشخصية، والتجارب الذاتية، وبذلك يتجسد الروح فى العاطفة الحية المتغيرة، بعد أن كان متجسدا فى القانون الخلقى للواجب أو مسجونا فى القوالب الفكرية الفارغة التى قال بها كانط، وكأن الروح قد انطلق يحيا ويمارس التغير الذى كان نتيجة طبيعية لفلسفة "فشته"، إذا ما تم تطبيقها فى الحياة العملية، وتحول الروح للعاطفة، ولكن "رويس" قد نظر للعاطفة، نظرة أحادية أى فى جانب واحد منها ، واعتبرها قاصرة على عاطفة الحب والعلاقات الإنسانية، لم يتناول دور العاطفة فى إثارة الجماهير ضد الاحتلال، والتى ظهرت نتيجة التأثر بأفكار الثورة الفرنسية، ودور المفكرين والشعراء والفلاسفة فى إلهاب حماس الجماهير أى نظر للعاطفة فى جانبها الذاتى وأهمل جانبها الاجتماعى ، وكأن الروح مازال ذاتيا، يتجسد فى الذات الفردى، ولم يصبح اجتماعيا بعد، بالرغم من ظهور ذلك الاتجاه الاجتماعى لدى فشته، وشلنج .

ينتهى "رويس" من عرض فلسفة "شلنج" دون تعليق أو نقد مثلما فعل مع كل من سبقوه من الفلاسفة ، ومن الملاحظ أن العرض جاء حياديا، ولم يتخذ "رويس" من شلنج ، نفس الموقف الفلسفى الذى اتخذه من " كانط " و"فشته " ، فلقد كان فى عرضه لفلسفتهما ، يقدم قراءة لهما، ويلجأ لتأويل بعض الأفكار ، ويعلن رفضه صراحة لبعضها، فرفض الشيء فى ذاته عند " كانط " ، وموقف " فشته " من العالم الطبيعى ، ووقف مع " شلنج " موقف المؤرخ لتاريخ الفلسفة ، فجاء العرض تاريخيًا أو قراءة عامة، حقيقة وضح أنه يقدم فلسفته بوصفها تبريرا للدين، وأعاد فهمه فهما عقليا، مثلما فعل "ديكارت" و "كانط" والفلاسفة من بعده، فإن كان الله عند "فشته" هو الأنا المطلق ، فإن العاطفة أو الروح الفنى أو الحدس المباشر الذى يدرك وحده العالم والله، الطبيعة والروح، والسؤال الذى يفرض نفسه ، لماذا أخذ "رويس" ذلك الموقف فى عرضه لفلسفة "شلنج"؟ الواقع أن هناك عدة إجابات محتملة ، أولها أنه أراد أن يفسح المجال

"لشلنج" للتحدث عن نفسه دون تدخل منه ، باعتباره لبنة أساسية فى تطور مفهوم المطلق، "فشلنج" أول من أشار للمفهوم بصورة أعمق ، بل إن "شلنج" يمكن فهمه من خلال "هيجل" أو مقارنة به، وثانيها أن "رويس" قد نظر إلى "شلنج" نظرة تقدير، فالفلسفة المثالية الحقة فى نظره لابد وأن تقدم فلسفة ونظرية فى الطبيعة ، فلقد قدم "شلنج" فلسفة للطبيعة ، تعد الأكثر معقولية من بين الفلسفات المثالية، وفى نظر "رويس" أن "كانط" قد أهمل المادة ولم يقدم فلسفة للطبيعة، وقدم "فشته" فلسفة للطبيعة وصفها "رويس" بأنها سفيهة، والإجابة الثالثة أنه اتخذ هذا الموقف من فلسفة "شلنج" ؛ لأنه يوافق "شلنج" فى معظم آرائه، بل يمكن القول أن المطلق عند "رويس" نفسه قد جاء خليطا من جوهر "إسبينوزا" والهوية المطلقة عند "شلنج" .

والحقيقة أن كثيرا من آراء "رويس" قد جاءت مشابهة لآراء "شلنج"، فتقترب نظريته فى الطبيعة من نظرية "شلنج" وإن كانت أكثر وضوحا، فالطبيعة تعبر عن وعى، وهناك تشابه بين صفات المادة وصفات العقل ، حقيقة لم يقل "رويس" بمبدأ الهوية بين الذات والموضوع ، إلا أن هناك وعيا للطبيعة، يشبه الوعى الإنسانى، والاختلاف بينهما فى طول المدة الزمنية للوعى، ويعبر عن ذاته فى الأفراد والطبيعة والأشياء(٢٤)، كذلك جاءت نظرية "رويس" فى الذات أقرب إلى "شلنج" ، فالنفس ليست جوهرا قائما بذاته، وتعرف الذات نفسها من التباين والمقارنة الاجتماعية، ولقد صرح "رويس" بتشابه نظريته فى ظهور الوعى، مع تفسير "شلنج" لعلاقة الذات بالوعى الاجتماعى(٢٥) ، كذلك قال "رويس" بالأنا التجريبى والأنا المثالى، واستفاد من فكرة التباين بين جانبى الأنا الواقعى "والأنا المثالى" عند " شلنج " فى تحليله للوعى الذاتى، فقال بوجود التباين بين الفرد والآخرين من جهة، وبوجوده أيضا بين الأنا التجريبى والأنا المثالى، فالتناقض جوهر الوعى الذاتى(٢٦) ، كذلك من الواضح استفادة "رويس" من تفسير "شلنج" لإدراك الأنا للعالم باعتباره أحد أفعالها ، فهناك النظرة التقديرية للعالم باعتباره حدثًا من أحداث الإرادة ، أو باعتباره عن واقعة من مراحل تعبير الوعى الذاتى الفردى، ويكون فى نفس الوقت عبارة عن واقعة فى حياة المطلق، وبذلك يقترب "رويس" من "شلنج" فى مرحلة إدراك الأنا للعالم باعتباره أحد أفعاله أو من خلقه، فاكتشاف العالم من خلال معقولات الوصف، يعد جزءا من حقيقة العالم، وتظهر باقى أجزاء هذه

الحقيقة بالتأمل الذى يوضح أن الواقع هناك، باعتباره تجسيدا لحياة عاقلة، وليس مجرد موضوع للوصف والتميز والمقارنة، ويتفاعل مع الفرد ويدخل معه فى علاقات تشبه العلاقات الاجتماعية (٢٧) .

## ٦- هيجل :

يتفق فكر "هيجل" مع الرومانسيين، ولكنه يختلف عنهم فى المهنج ، فهو لم يصل للذات المطلق بطرق صوفية حالمة مثلهم . ولكى نفهم منهجه لابد من فهم حياته الشخصية، وإن كانت قيمته الفلسفية لا تستمد من حياته مثل "إسبينوزا" و "كانط" وإنما من عمله وإنتاجه، لم يكن وطنيا مثل " فشته " ، أو حالما مثل "نوفالس" أو شاعرا مثل "شلنج" كان يهتم بالتناقض وينتبه للأشياء الشاذة، ويميل للنقد الموضوعى الحيادى ، وملاحظة العمليات الشعورية، ويوضح الصور التى يتخذها الوعى الذاتى . نشر فى عام (١٨٠٧) "فينومنولوجيا الروح"، نقد فيه الفكر الرومانسى واهتم بفكرة المطلق ، ثم نشر نظريته فى الوعى الذاتى فى "كتاب المنطق" (١٨١٦) ، يقوم مذهبه على تحليل التناقض فى الوعى، إذ يرى أن هناك تناقضا أساسيا فى وعينا، ولكى نفهمه علينا أن نحدد أولا العلاقة بين الذات المتناهية والذات اللامتناهية، ثم ثانيا علاقة الفكرة بالواقع . بدأ الاهتمام بفهم الذات منذ "كانط" وبدأ البحث عن علاقتها بالذات اللامتناهى ، فأدركها " فشته " على أنها أخلاقية ، وعبَّر عنها الرومانسيون بالشعر وبالصور الغامضة، اعتقد "هيجل" فى وجود اللامتناهى ، وبأن الذات الواعى ليس هو الذات الحق ، وبذلك لا تخرج الفلسفة عن محاولة فهم من أنا، ومن تكون ذاتى العميقة التى ألجأ إليها ، يقول "هيجل" فى مقدمة "الظاهريات" "لا أستطيع القول أنى أعرف ، وإنما أقول لقد عرفت على التو، ولكن ما قد عرفته على التو، ألا يكون قد بات ماضيا بالفعل ؟ فكيف أستطيع أن أعرفه الآن ؟ فهناك تناقض دائم فى الوعى ، وانتقال مستمر من ذات إلى أخرى، فلا نعرف أنفسنا إلا من خلال الانتقال المستمر من أنفسنا، ثم العودة للنظر لما كنا (المنطق)، ولا ينطبق ذلك التناقض على لحظات الوعى فقط، وإنما على الحياة كلها، فلا يعرف الفرد نفسه إلا بعد مضى اللحظة التى يفكر

فيـهـا، ولا يشـعـر بوجـوده إلا إذا دخل فى شـبكة من العـلاقـات مع الآخـرين ، فكان موضوعا لتأمله وتأمل الآخرين، والخلاصة أن ماهية الوعى الأساسية متناقضة، فكل وعى يكون قـائما على وعى آخر، والحيـاة الباطنية مجـرد حياة خارجية، والروحانية مجرد علاقة أو رابطة بين النفوس، والأنا الذى يفعل غير الأنا الذى يعرف وليس هناك ما يسمى ذاتا باطنية خاصة ومستقلة ، وإنما هناك مجتمع من النفوس، فنحن نحيا من خلال ارتباطنا مع الآخرين، إن قانون الوجود الواعى يكمن فى هذا الانقسام الذاتى المتناقض، الذى يكون فيه الذات الخاص الباطن، كلا من النفوس، فماهية الذات أن تقسم نفسها إلى عدة نفوس، وتحيا فى العلاقة معهم ، وتستمد وحدتها من ارتباطهم وتماسكهم مع بعضهم بعضاً(٢٨) .

ولا يتقصر التناقض على الوعى الذاتى، وإنما يمتد ليشمل جوانب الحياة الأخرى، فهناك قانون عام للتناقض يؤلف عالم الروح وجوهرها، فلا يعود للشىء إلا بنقيضه ، ولا يتم اكتساب القداسة إلا بعد معرفة الغواية، وكل شىء يتم الحصول عليه بالانتصار على نقيضه، وتحيا الروحانية بانقسامها الذاتى إلى مجموعة من القوى المتعارضة التى يتم الانتصار عليها، لقد أطلق "هيجل" على هذا القانون الذى أسس عليه مذهبه (منطق العاطفة) قانون السلب الكلى لحياة الوعى الذاتى (الانقسام الذاتى) ثم بنى كل علاقاتنا الإنسانية، واكتسابنا أى صورة من صور الوعى، أو علاقتنا ببعضنا بعضاً أو بالله فى ضوء مبدأ "الانقسام الذاتى للروح" ، إن الذات العميق نستطيع اكتشافه بالعمل والجهد، ولا يمكن الارتفاع إليها إلا بالتحكم فى كل المتناقضات التى يشكل تعددها وتنوعها حجم حياتى(٢٩) .

بعد توضيح المقصود بقانون التناقض ينتقل "رويس" لعرض تصور "هيجل" للمطلق، فإذا بدأت تعرف ذاتك، وتسأل عن ماذا تكون وماذا تعرف ، فإنك تنقاد خطوة بخطوة إلى الاعتراف بوجود الذات المطلق فى قلب وروح حياتك الخاصة ذاتها ، ولا تتم عملية توسيع الذات ، إلا بتكرار تطورالحضارة الإنسانية فى شخصك الذاتى، ولذلك تعد "الفينومنولوجيا" نوعا من العرض الحر لفلسفة التاريخ، إذ يبدأ الروح من المرحلة الحسية، بتتبع تناقضاته، حتى يتأكد من أنه الروح المطلق الذى يوجد فى المرحلة البدائية، وفى القسوة بين السيد والعبد، ثم فى مرحلة أرقى فى

الأسرة، ثم فى العاطفة الرومانسية ثم فى الاستقلال الحر، ثم العودة للمواطنة الصالحة، ثم فى الأخلاق الاجتماعية، ثم الوعى الدينى ، ثم معرفة الدرس القائل بأن كل وعى ما هو إلا تجليا للقانون الواحد للحياة الروحية، وفى النهاية للروح الأبدى الواحد، فالمطلق فى ظاهريات "هيجل" لا يحيا حياة رغدة أو يخفى نفسه وراء السحب، أو يحافظ على نقائه من مخالطة المخلوقات ، أو على صفات حياته فى أعماق أبدية بعيدة يستحيل الوصول إليها بل إله محارب، يهزم التناقضات ويوحّدها، ويتمتع فى نفس الوقت بولائنا الإنسانى .

ويعتقد "هيجل" أنه قد بات الأساس الذى يوفر لكل مقولاته العملية أساسا نظريا، فإذا نظرنا مثلا لكل المشكلات المتعلقة بالعالم الخارجى والزمان والمكان، وكل مشكلات الفلسفة الأخرى، فإنها تبدو مشكلات متعلقة بالتقابل المتناقض القائم فى طبيعة الوجود، فدائما ما نجد أنفسنا بين متقابلين متناقضين ، لا يمكن رفضهما معا أو التوفيق بينهما، ويفرضان نفسيهما علينا طيلة الوقت، فهناك الذات والموضوع، والمتناهى واللامتناهى، وعالم الظاهر وعالم الحقيقة ، إن الفلسفة وكر لهذه المتناقضات ، التى جعلت "كانط" يصدر حكمين متناقضين حول الزمان والمكان وسببت حيرة "فشته" بين الأنا واللاأنا ، وقدمت "لهيوم" مشكلة الواقع والقوانين ، والخبرة التى لا يمكن أن تمدنا بمبدأ السببية، فهل يمكن قيام نسق يضم كل هذه المتناقضات؟ ألا يمكن أن تؤدى نظريتنا عن السلب الكلى للحياة الروحية حلاً لهذه المشكلات؟ قال كانط بأن الروح صانع العالم، ولذلك وبسبب سلب الروح نفسه ينقسم فى كل مكان، ومن خلال كل عالمه يخلق المتناقضات الظاهرة أمامنا، ويفعل ذلك بطريقة متساوية ، وفى كل عالم النظر وعالم العمل ، ولذلك إذا كان لدينا معرفة بالعملية التى يحقق بها الروح وحدته وسط تناقضاته، فإننا لا نستطيع حل كل مشكلات الفلسفة ، فكل هذه المشكلات ما هى إلا مجرد حالات لنفس التناقض الأساسى للوعى الذاتى، إن المفتاح السحرى (لمنطق العاطفة) سوف يفتح أغنى كنوز البحث النظرى، ويرى رويس أن هيجل لم يكتف بعد اقتناعه بهذا التصور بشرح تاريخ الإنسان أو حتى تاريخ الروح، وإنما حاول تطبيقه على كل مشكلة فلسفية تتعلق بالمطلق .

ينقسم المذهب الهيجلى إلى أقسام ثلاثة : "المنطق" ، و"فلسفة الطبيعة "، و"فلسفة الروح"، ويعرض فى "المنطق" المقولات التى توجد مجسدة فى كل وقائع عالم الذات، مثل مقولة الوجود والشىء ، والكثرة والوحدة، والكم والكيف، والجوهر والعرض ، والمادة والصورة، والداخل والخارج وكلها مقولات لا يمكن فهم الفلسفة بدونها، ولمعرفة الحقيقة لابد من معرفتها واستخدامها، لأنها لغة الروح، ولايمكن معرفتها إلا بعد رؤية علاقاتها المتناقضة، والأفكار المضادة لها، بوصفها نتاجا للوعى الذاتى أيضا، ولقد جاء المنطق ليقدم تحليلا شاملا لمثل هذه التصورات المتناقضة للتصورات الأساسية، وسماه "هيجل" "المنهج الجدلى"، ويرى "رويس" أنه "منطق العاطفة"، فمعرفة أى تصور تتم ببحث الانشقاق الذاتى لهذا التصور أى سلالته، ففكرة الكمية مثلا تنقسم إلى كم متصل وكم منفصل، وكل قسم يحوى الآخر ويتحداه وكل صنف يبتلى بصفات الصنف الآخر، مثلما تحوى الإرادة الخيرة الإرادة الشريرة . حاول "هيجل" أن يبين أن كل الأفكار الأساسية تشكل نسقا واحدا، تكون فيه كل الأفكار المتعارضة مترابطة ومتداخلة، بوصفها أجزاء من مقولة عليا شاملة هى "الفكرة الإلهية"، أو الفكر الكلى الذى تحققه "الأنا المطلق"، فمقولة الفكرة المطلقة هى مفهوم "الذات الكامل" ، منظورله بوصفه مقولة منطقية ، ولا يظهر لنا بوصفه الذات الحق ، إلا فى مرحلة متأخرة فى فلسفة الروح، ولذلك يحق لنا تعريف المنطق بأنه محاولة لتوضيح أن كل الأفكار الإنسانية الأساسية تشكل نسقا واحدا ، ويختلف المنطق الهيجلى عن المنطق الصورى القديم ، الذى كان يناقش المقولات وطرق التفكير، ولا يهتم ببناء الوقائع العينية، فالمقولات الهيجلية ليست مجرد قوانين مجردة ، مثل قوانين الفكر الأرسطية، وإنما مقولات تعبر عن روح الأشياء، فالمنطق يشكل الماهية الحقيقية لذات العالم .

اهتم "هيجل" بشرح العلاقة بين "التصور والوقائع الفردية" فالمعرفة العلمية تتم بالكليات ، فى حين أن العلم لا يصدق إلا بالتحققات والوقائع الفردية، أى هناك تعارض بين صورة العلم الكلية، ومادته التى تمثلها الواقعة الفردية، كان "هيجل" واعيا للتناقض الذى وقع فيه أرسطو ، وبين المثل الأعلى الأرسطى للمعرفة الكلية، والنظرية الفعلية عن العلاقة بين الكليات والأفراد، كما عرضها أرسطو فى أبحاثه المنطقية، فيرى "هيجل" أن الكلى الحقيقى هو الوحدة العضوية للحقيقة، التى يتم تكوينها من قبل "ذات

العالم"، إذ تعرض تعدد الوقائع الفردية فى الكل الجامع، الكل الحقيقى للعالم هو "الفكرة الإلهية" أو الطبيعة الشاملة لكل الأشياء، والجنس الحقيقى ليس كلا مجردا ، وإنما كل عينى كامل لا تكون الوقائع مجرد نسخ منه، بل متضمنة فيه، وتظهر بوصفها أجزاءه أو لحظاته، مثلها مثل الأفكار الفردية التى تجسد الذات ، فالوجود كله هو هذه الفكرة، والموجود يعد أحد جوانبها، ولذلك يحتاج دائما لموجودات أخرى ؛ لأن الفردى لا يجسد الكلى إطلاقا، وفى نفس الوقت لا يتجسد الكلى إلا فى الأفراد وعلاقاتهم، ولا توجد صيغة تميز المذهب الهيجلى عن غيره من المذاهب، إلا الصيغة التى أطلق عليها "هيجل" اسم "الكل العيانى" الذى يضم بصورة عاقلة ، وبجهد دءوب من المعقولية كل اختلافاته، أو كل أفراد عالم الخبرة، ربما ذلك ما قد مكّن "هيجل" من معرفة كيف نرتبط ببعضنا بعضًا داخل الكنيسة أو الدولة، إن تلك الصيغة تبين لنا العالم بوصفه كائنا حيا، فالكل هو عالم الحقيقية، والفهم الصحيح للعالم، يتكشف لنا من التأمل فى طبيعة الوعى الذاتى، حيث يكون الكلى أو الذات هو المجموع الكلى لوقائع الوعى، والتى لا توجد إلا من خلال علاقتها ببعضها بعضًا، وعلاقتها فى نفس الوقت بالكلى ذاته، وإن كان هناك خطأ، فإنه لا يتمثل فى أن "هيجل" قد رد المنطق إلى العاطفة، وإنما فى اعتباره أن منطق العاطفة هو المنطق الوحيد .

"من الواضح من قراءة "رويس" لهيجل ، أنه قد اتبع منهجا غير تقليدىٍ فى القراءة، فبين أن العمل الرئيسى لهيجل هو ظاهريات الروح ، واعتبر "هيجل" فى "الظاهريات" أفضل من هيجل فى" المنطق " وقد تمثل ذلك فى فلسفة هيجل كلها . والحقيقة أنه لا يمكن الجزم بأن هيجل كان يقصد ذلك، كذلك من الواضح أنه كان يقرأ "هيجل" أحيانا من خلال "كانط" "وشلنج" ، وكأنه يرد فلسفة "هيجل" إلى جذورها، وأحيانا أخرى يقرؤه من خلال " وليم جيمس "، أو الفكر البراجماتى بصفة عامة، حتى يؤكد تزاوج المثالية والبراجماتية، ومحاولة قراءة المثالية الألمانية من منطلق الروح الأمريكى، واعتبر "رويس" أن تطور الروح عند هيجل يشابه منهج وليم جيمس، فى كتابه "الإنساق المختلفة للخبرة الدينية" (٣٠) وأكد على أن المنهج الجدلى، ما هو إلا طريقة لتوضيح حياة الأفراد وكيف يفكرون ، ورأى "رويس" أن "هيجل" قد أعطى دورا رئيسيا للخبرة والحياة الواقعية ، وبذلك تصبح فلسفة "هيجل" فلسفة عملية

لا تنفصل عن الواقع، وبالتالى شريكة ، مثلها مثل المذهب الواقعى والتجريبى فى تأسيس الفكر البراجماتي فيما بعد، أظهر تأكيد "هيجل" على الذات وعلى الخبرة المتدفقة من تناقضات الوعى الذاتى، واعتبر "رويس" أن اكتشاف "هيجل" لتناقضات الوعى الذاتي، هو المحور الرئيسى والسر الدقيق فى فلسفة "هيجل" ، والذى يمكن فى ضوئه فهم كل جوانب المذهب الهيجلى، وبذلك تصبح فلسفة "هيجل" فلسفة تعطى للفرد كيانه، وما الفرد إلا صورة مصغرة للكون، وإدراكه لذاته إدراك لقيمته، ويستطيع أن يكتشف المطلق فى باطنه، وبذلك أعاد رويس للفرد كيانه فى الفكر الهيجلى [٣١] والحقيقة ولئن اعتبر "رويس" أن أهم إنجازات "هيجل" الفلسفية تمثلت فى تحليله لتناقضات الوعى الذاتي ، واكتشافه لمبدأ التناقض إلا أنه فى تفسيره لظهور مبدأ التناقض عند "هيجل" لم يرده لقراءات "هيجل" الفلسفية كما هو شائع، أو للظروف الاجتماعية التى كانت سائدة فى عصره ، وإنما خرج عن نهجه الذى اتبعه فى دراسة فلاسفة المثالية الآخرين ، ورد تمسك "هيجل" بمبدأ التناقض إلى طبيعة ومزاج "هيجل" الشخصى خاصة فى مرحلة الشباب، مستندا إلى مذكرات "هيجل" [٣٢] .

والواقع أن فى عرض "رويس" لمشكلات وقضايا الفكر الهيجلى، قد انتقى تلك المشكلات والقضايا التى احتلت مكانا رئيسيا فى صلب فلسفته فيما بعد ، الأمر الذى أدى إلى تصنيف "رويس" على أنه من الهيجليين الجدد فى أمريكا [٣٣] فجاء المطلق فكرة محورية فى فلسفته، واهتم بشرح علاقة المتناهى باللامتناهى، والفكر والواقع، والذات والموضوع ، والفكر والإرادة ، والإنسان والمجتمع، وتفصيل الدين، ومثلما ظهرت الروح الهيجلية فى موضوعات "رويس" الفلسفية ظهرت أيضا فى منهجه، ففى كتابه "روح الفلسفة الحديثة" موضوع تلك الدراسة ، يحاول البحث عن روح الفلسفة الحديثة وتجلياتها فى المذاهب الفلسفية المتعددة، واعتبر المثالية روح هذه الفلسفة، وانتهى فى كتابه "محاضرات فى المثالية الحديثة" إلى اعتبار المثالية دين الفلسفة ، وتحويلها إلى حدس دينى [٣٤] وبالرغم من تصريح "رويس" بأنه قد تخلى عن الفكر الهيجلى ، واقترابه من مذهب "الإرادية المطلقة" ، واعتبر الإرادة الكلية وليس الفكر الصفة الأساسية للمطلق [٣٥] إلا أن "رويس" لم يتخل تماما عن روح الفكر الهيجلى ، وبذلك يمكن فهم ذلك التصريح من جانبه ، بأنه محاولة تفسير وتعديل بعض جوانب "رويس"

أنه معجب بصيغة "هيجل" عن تناقض الوعى الذاتى ، وصراع معرفة الذات وتحكمها وتعسفها ، بوصفه لحياة العاطفية للذات العميق ، إلا أنها تعد صيغة ناقصة لحد ما ، ولابد أن يحوى مذهبه الفلسفى ، أى مذهب "رويس" نفسه ، تلك الأفكار بعد تعديلها تنقيحها [٣٦] .

## ٧- شوبنهور :

يقول المثاليون إن الإنسان إذا لم يكن كائنا عاقلا لاختلف العالم عن العالم الذى نراه الآن . ولذلك لابد من معرفة ذاتى العميقة كى أعرف هذا العالم، ولابد من وحدة روحية مشتركة بيننا جميعا، تجبرنا على رؤية الاتفاق حول هذا العالم ووجوده، فالوحدة والثبات اللتان ننسبهما لهذا العالم لا نحصل على الشعور بهما إلا بسبب الوحدة الروحية العاقلة الكامنة وراء حياتنا وخلفها، فإذا تمكن الفيلسوف من أن يكتشف القلب الحقيقى لهذه الذاتية المشتركة بيننا فإن المثالية تصبح مذهبا فلسفيا، ونحيا جميعا فى عالم الحقيقة الواحد، ولا يعد العالم الخارجى وهما، بل مظهراً لحقيقة أعمق، وتصبح لحياتنا وحدة عضوية ثابتة ، وتتحقق لنا الوحدة الكاملة والمشروعة ، التى تسعى كل فلسفة لتحقيقها . لذلك حاول المثاليون رد تلك الوحدة أو ما يسمى بالذات الإلهى إلى ما يسمى بالرغبة، التى تعبر عن نفسها فى كل وقائع الطبيعية، ويعد "شوبنهور" الممثل لهذا الاتجاه ، "فالرغبة" أو"الإرادة" أى إرادتنا فى قصد هذا العالم هى التى تدفعنا لرؤية هذا العالم الذى نراه ونخلقه بعقولنا، ولا نستطيع عصيانها، وليس أمامنا إلا تنفيذ أوامرها، فالأساس الوحيد لكل الوقائع المرئية هو إرادة العالم الواحدة والمشتركة" ، التى تعبر عنه نفسها فينا ، وتدفعنا لرؤية الأشياء نفسها ، ونفعل ذلك لأن تلك هى رغبتنا" [٣٧] ، ويختلف هذا المذهب عن المذهب الرومانسى فى أنك لا تستطيع تغيير عالمك فى أى لحظة ، ولا يصنع العبقرى العالم الذى يريده ، فعند "شوبنهور" لا وجود إلا لرغبة واحدة هى رغبة إرادة العالم ، وبذلك تكون وقائع العالم موجودة مثلما قال الواقعيون ، وتتسم بالموضوعية والثبات ، وإن كانت أكثر عمقا . فإذا انتقلنا إلى الجانب العملى فى مذهب "شوبنهور"، فإن تشاؤمه ما هو إلا امتداد

تاريخى للفكر الهيجلى وما هو إلا الوجه الآخر لمنطق العاطفة المتناقض ، ولمفهوم السلب ، حقيقةً أن إرادة العالم عند "شوبنهور" عمياء تظهر بوصفها قوة عاطفية وليست منطقية إلا أن تجليها يبين وجود نوع من العقلانية بالرغم من أنها تبدو ضمنية ومتشائمة ومتناقضة .

يعرض "شوبنهور" فى القسم الأول من كتابه "العالم بوصفه إرادة وامتثالا" للأساس الكانطى لمذهبه، فالعالم بالنسبة لنا مجرد امتثال، ويوجد لأننا نقوم بتركيب أجزائه من وقائع الخبرة، فتصبح لنا دائما وقائع مأوله ، ومرئية فى صورتىْ الزمان والمكان، وندركها من خلال صور الفهم الكلية، وبالأخص مبدأ العلية، وبذلك لا ذات دون موضوع ولا موضوع بدون ذات ، ولا وجود لعالم لا معروف بالنسبة لنا، ولا جدوى من البحث فى الخارج عن شىء مستقل يكون علة لأفكارى وخبراتى، فلا علة وراء عالم الخبرة يتم البحث عنها هناك خارج طبيعتى الذاتية، ويمكن أن يكون علة لخبراتى . ويعرف "شوبنهور" فى القسم الثانى من الكتاب المقصود بالطبيعة الذاتية، فيؤكد أنها تقع خارج نطاق الزمان والمكان، وليست نتيجة أو سببا لشىء، وإنما تجسد نفسها فى عالم الظاهر، وتوجد لدينا جميعا بدرجة واحدة، إن المكان والزمان وهم ، وطالما كانت طبيعتى وراء الزمان والمكان خارجهما، فإن العالم ذو طبيعة واحدة، والسؤال عن طبيعة الأشياء يتطلب السؤال عن ماهيتنا العميقة المستقلة عن حواسنا وعقولنا، أى التى أشعر بها مباشرة، أى إرادتى، وهى أساس رؤيتى ومعرفتى وأعمق من العقل، لأنها السبب فى معرفتى للناس والعالم (٣٨) . كان "شوبنهور" يظن أن فلسفته مركب من فلسفة "كانط" والفلسفة الهندوسية "فحياة كل الأشياء حياتك أنت" ، ويعد "الذكاء" إحدى صور الإرادة، ويكتمل فى العبقرية، ويعتبر "الفن" تجسيداً لماهية الإرادة كما يراها "الذكاء المتأمل"، ويتناول "شوبنهور" فى الجزء الثالث من كتابه أنماط الإرادة ومراحل توضعها الذاتى، فهى الأفكار الأفلاطونية للأشياء، وأبدية، وتجسدات نهائية للعاطفة بالرغم من عرضها فى الأفراد .

ويرى "رويس" أن نظرية "شوبنهور" فى الفن تعد الأكثر انتشارا بعد تشاؤمه، ويمكن القول بأن فى الفن يبلغ التعارض بين الإرادة والتأمل أقصى مداه، فمن الواضح أن الإرادة حين تتجسد فى هذا العقل المتأمل، تكون قد خلقت لنفسها عدوا

لدودا، استطاع أن يكتشف لا عقلانيتها، ويؤكد "رويس" أن المشكلة المتعلقة بكيف تتصل الذات التجريبية اللحظية بالذات الكلى، والتى تركها "كانط" دون حل، قد فرضت نفسها على "شوبنهور" و "هيجل"، وإن كان "هيجل" قد طبق عليها عملية تحليل الوعى الذاتى ومنطق العاطفة، ووجد بالتحليل أنها تؤدى إلى ذات واحدة مطلقة، حلال لكل المتناقضات، فإن "شوبنهور" قد قال بالإرادة ، واكتشف فيها نفس التناقض الذى قد طوره هيجل لأنها تريد أن تكون دائما أكثر من ذاتها، مثلما قال "فشته"، فالإنسان يرغب باستمرار، وجوهر الرغبة يتمثل فى عدم قناعتك بما تملك، ولكن هل تتوقف الإرادة إذا تحققت؟ الحقيقة أن ذلك لا يحدث أبدا، فإذا كانت الإرادة تشكل ماهية العالم وجوهره الحقيقى ، فإنه لن يكون هناك شيء أعمق من السعى الحقيقى، وبذلك لن يكون هناك ما هو أعمق من الإرادة، وربما ذلك ما دفع "شوبنهور" للتشاؤم و"هيجل" للتفاؤل، ولئن كنت أتعاطف مع "هيجل" بوصفه مثاليا بنائيا، وينظر للمطلق بوصفه روحا، وبعقلانية كل صراعات العالم، إلا أنى أرى أن تشاؤم "شوبنهور" قد تم التقليل من شأنه، لقد رفض "شوبنهور" مبدأ "روح العالم" الذى قال به المثاليون البنائيون، وقال بإرادة العالم، لأنه فى قلب العالم يكمن عنصر انفعالى، ويوجد نوع من الصراع العاطفى، لأن الرغبة جوهر الإرادة، وعند شوبنهور الرغبة ضرورية لأن العقل يحتاج للوقائع وللرغبات حتى يستطيع التغلب عليها، فالماهية الحقة لروح العالم هى العهد الأبدى بأن العالم روحانى بالرغم من كل الشرور . كذلك يمكن القول بأن شوبنهور يمثل عودة للنظام الطبيعى، فليس فيلسوفا بنائيا، ويرى أننا لا نتحكم فى العالم الذى نحيا به ، والعالم الذى نراه هو عالم الذات وعالم الإرادة التى تشكل لب الحياة ، ولا يتفق مع فشته فى أنه عالم أخلاقى، أو مع "شلنج" فى أنه صورة رمزية للحياة العاقلة لروح العالم العظيم، فيجب أن نأخذ العالم كما هو ، ونثق فيه، وندرك أن تنوعه . نتيجة لوهم الزمان والمكان . ويرى أن الفيلسوف لابد أن يكون فيلسوفا للطبيعة، ويجب أن ننظر للعالم مثلما ننظر للدراما، فنشاهدها حتى ندرك المشكلة التى تعالجها، ولذلك كان "شوبنهور" يمثل حركة العودة للطبيعة [٣٩] .

من الواضح أن "رويس" ينظر لكل من "هيجل" وشوبنهور"، على أنهما يقدمان نظرة جديدة وفحصًا دقيقا للطبيعة الإنسانية ، ونقدا موضوعيا للوعى، وتوغلا فى

الحياة الباطنية، فوضح "هيجل" تناقض الأهواء والعاطفة، وبين "شوبنهور" أعماق الفكر، وبينما يعتقد "شوبنهور" أن "الإرادة" هى الرغبة، وهى أعمق من العقل وتناقض باستمرار وتصبح لا عقلانية، يجد "هيجل" أن التناقض جوهر الوعى، و لايعنى اللاعقلانية، وإنما مجرد تجلٍ لجانب من جوانب الحياة الروحية الحقة، فلا قيمة للحياة الروحية، إلا إذا كانت مملوءة بالصراع والتناقضات . وبذلك يبدو أن هيجل قد استوعب تشاؤم "شوبنهور" ، ووضح "شوبنهور" التناقض الهيجلى . والتشاؤم فى معناه العميق تعبير فكرى مجرد عن الوعى الدينى العميق للإنسانية ، والواقع أن حياة الأنا المتناهى مأساة طالما أنه لا يرتاح وغير قادر على التعبير الكامل ، وذلك ما ارتآه "هيجل" وأكدت عليه الأديان كلها، وبذلك يحاول " رويس " التوفيق بين "هيجل" و"شوبنهور" . وانتهى من شرح فلسفة "شوبنهور" وقراءته بموقف يخالف ما شاع عن فلسفة "شوبنهور" وعدائها لاتجاهات الفلسفة الألمانية الحديثة فى تلك الفترة ، فوفق بينها وبين فلسفة "هيجل"، جاء مذهب "شوبنهور" جزءا من الحقيقة ، وأصبح تشاؤمه واكتشافه أن الإرادة جوهر العالم ضروريا لظهور الروح وانتصارها، فحقيقة أن الرغبة ليست العقل، ولكن العقل يحتاج للرغبات لكى يتغلب عليها، وإذا كان العالم شرا فالشر ضرورى للحياة العملية وحياة الخبرة يؤدى إلى سوء فهم تلك الفلسفة . حقيقةً لقد قدم "شوبنهور" صورة سلبية للحياة إلا أن الفهم الحقيقى لا يتوقف عند هذه الصورة ، وإنما بإدراكها والتعرف عليها ، بوصفها صفة ضرورية للحياة ، ويستطيع الإنسان التغلب عليها، فالتحمل والمعاناة والوقوف فى وجه الشر جوهر الروح ؛ وبذلك تصبح فلسفة "شوبنهور" لبنة أساسية فى تطور الروح وظهور تأثر "رويس" بالروح البراجماتية التى بدأت تظهر لدى "بيرس" و"وليم جيمس" فجعل من الحياة العملية محكا للحكم على فلسفة "شوبنهور" ومعياراً لصحتها .

استفاد "رويس" فى فلسفته من نظرة "شوبنهور" للعالم بوصفه إرادة وفكرا، فأكد فى كتابه "العالم والفرد" على دور الإرادة فى حل إشكالية العلاقة بين الذات والموضوع ، فالإرادة أعمق من الفكر ولكل فكرة إرادتها التى تسعى لإشباعها فى الداخل ( أى باطنيا ) وفى الخارج ( أى فى الواقع ) (٤٠) وما قد يوصف بالواقعية أو بالوجود، يكون عبارة عن تحقق وإشباع لإرادة الفكر وهدفها الخارجى، ولا وجود

للعالم إلا إذا كان مقصودا من الفكر، فالقصد عنصر إرادى ضرورى لوجود العالم، فإذا كان العالم عند "شوبنهور" هو فكرة الفرد عنه فإنه عند "رويس" يوجد بوصفه إشباعا لفكر معين قصد وجوده، كذلك لم يقتصر دور "الإرادة" عند رويس على المعرفة والحكم بوجود الأشياء ، وإنما جاءت صفة الإرادية صفة ضرورية من صفات المطلق، والقول بالإرادة المطلقة(٤١) .

## ٨- سبنسر :

يرى "رويس" أن المثالية بعد "شوبنهور" بدأت تتجه لدراسة النظام الطبيعى . كانت الفلسفة الحديثة فى بدايتها تدرس النظام الخارجى بأحكام دوجماطيقية ، ومع ظهور الشك اتجهت لتحليل الحياة الباطنية ، ثم قالت مع كانط : إنها بعد معرفة قدراتها، لا تعرف إلا الطبيعة الظاهرية ، ولا تعرف الأشياء فى ذاتها . ومع التطور لدى فلاسفتها، قالت بأن هذه الطبيعة الظاهرية من خلقها، ثم تجاسرت المثالية وقالت بأن كل شىء روحانى ، ويحق التحكم فى هذا الخلق الروحى، ولن توجد أشياء فى ذاتها تقف أمام البناء العقلانى للواقع، ومع ذلك ظل أمام المثالى مشكلة تفسير وجود الكثير من اللامعقولية فى عالم العقل المطلق ؛ ولذلك كان لابد من نقلة جديدة، يتم بها العودة لتفسير العالم ، بعد التسلح بالنظرة العميقة التى قدمتها هذه الحقبة المثالية حقيقةً إن "هيجل" قد وضع فلسفة للتاريخ ، وحاول أن يبين كيف يتم تفسير العاطفة الإنسانية على أساس كانطى ، وكيف يستطيع الهروب من سجن الحياة الباطنية ، وتثبت لنفسها وجودها فى عالم الروح اللامتناهى ، إلا أن "هيجل" لم يستطع بالرغم من كل ذلك دخول دائرة العلوم التجريبية ، ولئن قال المثاليون بأن العالم روحانى فإن هناك العديد من الأسرار الروحية التى لا نعلم عنها شيئا لأن طبيعتنا الواعية تلزمنا بهذا العالم الحسى، ولذلك لابد من العودة مرة أخرى لعالم التجربة الشاملة لمعرفة هذه الأسرار والبحث عن حلها لها ولن نستطيع أن نعرف لماذا تحكم طبيعتنا الباطنية بأن نعرف هذا العالم من الوقائع الحسية، إلا بعد أن نعرف الوقائع الحسية التى فرض علينا معرفتها، ولا سبيل أمامنا لمعرفتها إلا بالعلم ، فكان لابد من العودة لدراسة العالم الطبيعى ، ولكنه ليس نفس العالم الذى تركناه فى القرن السابع عشر ،

وأصبحنا على ثقة بأن لا وجود لأى واقع على الإطلاق ، بدون وجود عالم للأفكار ، وعالم الظواهر الخارجية التى يكون لها مكانها فى الحياة الباطنية للكائن العاقل، ولا قيام أو وجود لأى نظام فى الطبيعة إلا إذا قام كائن عاقل بوضع هذا النظام (كانط)، وأنه يوجد وراء ذواتنا وفى أعماقها، ذات واحد يجسد نفسه فى العالم، بسبب عاطفته أو رغبته (شوبنهور) ، أو بسبب عقله (هيجل) ، أو كليهما أى الرغبة والعقل .

ولقد أدت دراسة مشكلة كيف يمكن معرفة عالم الخبرة فى ضوء المسلمات الأساسية المثالية إلى الاتجاه لدراسة التاريخ دراسة عقلية، ففى القرن السابع عشر كان التصور بأزلية الطبيعة سائدا، وفى القرن الثامن عشر ساد تصور ثبات الطبيعة الإنسانية، وفى القرن التاسع عشر، وبعد إثبات العلم للتغير فى طبيعة الأشياء بدأ يتم النظر للطبيعة الإنسانية على أنها طبيعة حية نامية ومتغيرة، فبدأ يظهر التصور التاريخى للعالم ، وبالأخص للطبيعة الإنسانية، وبدأت تكتب الإنسانية تاريخها، ويرى "رويس" أن "همبولت و"شليجل و"جريم "، وبنور ، و"بوشيه " ، و"رانك " ، قد اتجهوا لدراسة التاريخ ، وكان العصر مستعدا لتوسيع مفهومه، ولذلك لا يجب أن ننسب الفضل « لأصل الأنواع » فى ظهور نظرية التطور، فالقرن السابع لم يكن مهيأ لقبول القول بالانتخاب الطبيعى . إن مذهب التطور قد جاء نتيجة للنظرة المثالية، وعصر يرى كل العمليات روحية، وفى نفس الوقت ينفر من المبالغات فى الحقيقة المثالية ، ولا يرغب الخلط بين الحقيقة والخيال ، ويؤمن بأن الوحدة سمة كل شىء ولا يتم الإصلاح بدونها، ويرى أن العودة للنظام الطبيعى لا تعنى الاقتصار على التجربة ، فالتجربة لا وجود لها بدون فروض مسبقة وفلسفة باطنية .

وتعتبر فلسفة "هربرت سبنسر" فلسفة تأليفية ، ولم يتشبه بـ"لوك" أو بـ "بركلى" ، واقترب من " هوبز " فمال إلى توحيد العلم ، وشمل بحثه كل عالم الخبرة، إذ كان يعتقد أن لديه معادلة واحدة تضم كل شىء وتفسر كل الأشياء، فاقترب من فكر "هيجل" التركيبى وابتعد عن الفكر الإنجليزى . التحليلى كانت المهمة الرئيسية للفكر الحديث تدور حول اكتشاف الوحدة الكامنة وراء الجوانب المتشعبة أو التوفيق بين التناقضات الميئوس منها، وتوحيد العالم الذى تآمرت العاطفة والتحليل على تمزيق أوصاله، والفصل بين أجزائه ، فحاول "سبنسر" التوفيق بين العلم والدين، والمذهبين التجريبى والعقلى ، والأنانية والغيرية، والآلية والتطور ، والطبيعة والتاريخ ، كان عالمه

مليء بالصراعات ، ولكن وحدته تحيا فوقها كلها ، وجاءت فلسفته أكثر واقعية من فلسفة "هيجل" ، ومنهجه أكثر تنظيما ، ونظريته فى إعادة توزيع المادة والحركة لوصف عمليات الطبيعة أقرب للروح العلمية من مفهوم "هيجل" عن المطلق، وحظيت نظريته عملية الانتقال من اللا محدود إلى المحدود ، ومن اللا تجانس إلى التجانس التى تفسر عمليات التطور ، بالقبول عن نظرية فى السلب عند "هيجل" . وبالرغم من ذلك كانت أحكام "سبنسر" عن العالم الخارجى توحى بوجود اللامعروف الغامض، الحقيقى على الإطلاق ، ولذلك يلاحظ وجود نوع من التناقض فى فلسفته ، إذ يسعى الإنسان لتوحيد معرفته بالعالم الخارجى ، وفى نفس الوقت لا يعرف عنه إلا واقعة وجوده، ولذلك جاءت الوحدة فاسدة ، مثل وحدة العلم والدين فى كتاب المبادئ الأولى [٤٢] .

وقبل أن يختتم "رويس" الجزء الأول من كتابه يعطى ملخصا سريعا لموقفه ، فيقول بأنه فيلسوف مثالى، يعتقد فى تحليل كانط لمعرفتنا، وخطأ كانط الرئيسى يتمثل فى الأشياء فى ذاتها، ويتفق معه فى أن الزمان والمكان عقليان ، وأن كل الأحكام تعتمد على ذاتى العميقة ، وصحة معارفى تعتمد على وحدتى مع هذه الذات العميقة، ويرى "رويس" أن تلك الذات تعد أعمق حقائق الفلسفة، وإن كان "كانط" لم يوضح حقيقة هذه الذات العميقة، ويقرر أنه أعجب بتوضيح "هيجل" لتناقض الوعى، وبالصراع بين معرفة الذات وسيطرة الذات بوصفه لب حياتها العميقة، وإن كان أن "هيجل" لم يقل كل الحقيقة حول هذه الذات ، كما فعل شوبنهور، إذ يؤكد "شوبنهور" بأننا لكى نعرف الذات لابد أن نراقبها حين تمارس دورها، ولا نسعى لذلك بسبب استقلال وقائع العالم ، وإنما بسبب الذات العميق ، فبالرغم من أنه واحد إلا أنه يحتاج لوقائع حسية كثيرة لا حصر لها للتعبير عن إرادته ، فنحاول دراسة هذه الأشياء بوصفها تجليات للذات، ولا يجب تخمين معناها، قبل فحص العلم لها، ويؤكد "رويس" أنه لا يمل من سماع قصة التطور ، ويرى أن كل نظرة زمنية محدودة للأشياء تعد نظرة وهمية، والذات العميق لا يخضع للزمان، ويمارس لعبة الظهور والاختفاء ، وسط العصور الزمنية ويكون حاضرا فى المآسى والملاهى ، وفى التطور والرذيلة، ونسمع صوته فى كل شيء ، تقول الفلسفة لكل فرد منا بأن هذه الحياة حياتك ، "فكل شيء هو أنت" ولا نستطيع أن نسأل إلا بعد أن يقول العلم كلمته ، وبعد ذلك نسأل من هو الذات؟ وأى حياة يسطرها فى كتابه ؟ .

## ثانياً : المذهب

بعد هذا العرض التاريخي للمذاهب المثالية، والفترات الثلاثة التي مر بها الفكر الفلسفي الحديث ينتقل "رويس" في القسم الثاني لمحاولة وضع مجموعة من المقترحات التي يمكن أن يقيم عليها مذهبه الفلسفي المثالي ، فيعرض لمجموعة من الإشكالات التي قد أدت لإقامة مذهبه الفلسفي على الصورة التي قد جاء عليها فيما بعد ، وعرضها في كتابه "العالم والفرد "، بجزأيه ، والذي ظهر جزؤه الأول في عام (١٩٠٠) ، والجزء الثاني في عام ( ١٩٠١ ) . فبدأ رويس بدراسة العالم الخارجي والإشكاليات المتعلقة بعملية إثبات وجوده ، ثم ينتقل لدراسة العالم الباطني وعلاقة الواقع بالمثالية وفي دراسة العالم الخارجي يهتم بالعلاقة بين الطبيعة والتطور، وفي دراسة العالم الباطني يهتم بعلاقة الواقع بالفكر، ثم ينتقل "رويس" لدراسة كيف نعرف العالم أي عالم الوصف وعالم التقدير ، فيدرس علاقة القانون الطبيعي بالحرية، وأخيرا ينتقل لدراسة التفاؤل والتشاؤم وعلاقتهما بالنظام الخلقي .

### ١- مفارقة دراسة العالم الخارجي :

يتساءل "رويس في دراسته للإشكالات المتعلقة بتفسير العالم الواقعي وماهيته ، عن ما هو العالم الواقعي وكيف نعرفه؟ فيجد أن الإجابة السائدة والافتراض الأولي أنه عالم ندركه بحواسنا وله وجوده المستقل، ونعرفه بالعلم التجريبي وبالخبرة المنظمة (تفسير كليفورد) وينتهي إلى أن دراسة الظواهر الطبيعية تبين وجود حقيقة أعمق من المظاهر المرئية، فهل يمكن أن نعرفها ونصل إليها بالعلم التجريبي ؟ تقول النظرية المادية بأن العالم مكون من مادة وطاقة وحركة ، وحدوث عملية إعادة توزيع لمادته وطاقته وحركته ، وما العالم إلا كواكب ونجوم قد فقدت استطاعتها، وتحولت إلى كتلة باردة [٤٣] ، ويرى "رويس" أن عالم المادة المستمرة في التصلب والتكتل لا يمكن أن يكون العالم الواقعي والنهائي والحقيقي، وإنما عالم الظاهر الذي تعود غرابة تصوره وخصائصه إلى وجهة نظر الإنسان الخاصة. والحقيقة التجريبية عن المادة والطاقة، لابد أن تكون مظهرا لحقيقة أعمق، ولابد أن يكون هذا القانون عن التصلب المستمر واللامتناهي للعالم مجرد جانب جزئي لها، وأن كل الأشياء والجزئيات الموجودة،

واستمرار عملية التصلب فى اتجاه واحد، وفى مسار ثابت ، كلها تنتمى لهذا الجانب الظاهرى للوجود، ولابد من جوهر كامن وراء هذا الوجود الظاهرى . وبذلك يحاول أن يبرهن "رويس" على أن الوجود ظاهر وباطن، وأن العالم الواقعى هو الجانب الظاهر لجانب روحى خفى، ويؤكد "رويس" أنه لا يسعى للتقليل من تصور المذهب الواقعى للعالم، وإنما يرى أن الواقعيين ، هم أول من يعترف بجزئية هذا العالم، وباحتمال وجود حقيقة وراءه، ووجود قوانين للمادة والحركة والطاقة ، ولا يمكن اعتبارها مجرد أوهام أو من اللامعرفات، لأنها عبارة عن كشوف جزئية لمن يمتلك النظرة الكلية، أو لمن لديه نظرة أشمل من نظرتنا الإنسانية ، وبالتالى يستطيع أن يدرك ، ما لا نستطيع إدراكه أو معرفته، كذلك نلاحظ أن تناقضات العالم الواقعى غالبا ما تدفعنا إلى وضع الفروض المسبقة التى تكمن وراء العلم، وينتهى رويس بأن وجود النظريات العالمية المتناقضة ، والتى تحاول تفسير وجود العالم الخارجى ، يؤدى إلى افتراض وجود حقيقة وراء عالمنا الخارجى ، وإلى وضع الفروض المسبقة، التى لا تجعلنا ندير ظهورنا للعالم والعلم ، فالنظرة المحددة تدفع الإنسان للبحث عن سبب المحدودية، وكليفورد الذى افترض قانون اتجاه المادة إلى التصلب المستمر ، كان هو نفسه ناقدا لمسلمات العلم الأساسية ، ويرى أن قوانين الفيزياء والهندسة لا تمثل الحقيقة النهائية لطبيعة الأشياء ، وكان يشك فى لا تناهى الزمان والمكان وإن كان قد ظل بعيدا عن مجال الفلسفة ، ولم يصبح فارساً من فرسانها (٤٤) .

إن مشكلة العالم الخارجى هى مشكلة العلاقة بين الطبيعة والتطور، فقوانين الطبيعة قد تبين أن هناك تطورا ولكن الفحص المستمر يبين أن التطور نفسه يعد مرحلة انتقالية من مراحل عملية العالم المستمرة ، ومن الواضح أن عملية العالم وتطورها تبين أن الأشياء ما هى إلا مظاهر، ولا تمثل الحقيقة كلها، كذلك من الواضح أن تصوراتنا الطبيعية متناقضة، لأنها تتضمن وجود الزمان والمكان اللامتناهيان ، وجود فعلى لمسافات لا متناهية بين الأجسام ، وماذا لو قلنا بذاتية المكان والزمان كما قال "كانط"، أو بأن الوجود لا يمكن تفسيره بعملية التعاقب فى الزمان، فالعالم أزلى كما قد قال "إسبينوزا" أو أن العلاقة بين القوانين والطاقة الطبيعية الثابتة من جهة وبين ما يسمى بعملية التطور من جهة أخرى ، هى علاقة زمينة ، لا نستطيع إدراك أهميتها إلا بوسيلة أخرى ؟ إن القول بأن الإنسان ذاته نتاج الطبيعة والطاقة الشخصية

المتبددة ، والمادة المتجهة للبرودة والتصلب ، يؤدى إلى الشك فى كيف يفكر الإنسان ، ويبين أن الإنسان نفسه يحتاج للفحص والتحليل الدقيق . وهكذا ينتهى "رويس" إلى أن العالم الذى تظهر فيه مثل هذه الأشياء . يدفعنا إلى فحص قدراتنا المعرفية وأفكارنا الأساسية . ولذلك بسبب مفارقات تفسيرالعالم الخارجى، وتناقض تصوراتنا وتفسيراتنا له ، أصبحنا على استعداد لفحص حياتنا الباطنية، حتى تبحث عن حل لهذه المفارقات ونعيد فحص إدراكاتنا عن العالم مرة أخرى . فالمثالية تؤكد وجود علاقات بين العالم الخارجى والعالم الباطنى : الأول موضوع الفكرة ، والثانى عالم المفكر، وحين تتحدث الفلسفة عن العالم الخارجى الذى يحاول العقل فك ألغازه فإنها تتحدث فى نفس الوقت عن العقل الذى تعترف المثالية بطبيعته الخاصة، وفى هذا الاعتراف يكمن السر . وهكذا ينتهى "رويس" من نقد التفسير العلمى للعالم، ومن نقد المذهب الواقعى، بأن كل ذلك يؤدى إلى التفسير المثالى للعالم الطبيعى وبالأخص لنظرية "الذات" الواحد المطلق بوصفه الحقيقة المجسدة فى كل من العقل والطبيعة، وبوصفه مذهبا يمكن تأسيسه بدون محاولة تجاوز قدراتنا الإنسانية .

وهكذا يحاول "رويس" أن يبين أن العلم لا يمكن أن يحل محل الفلسفة أو الدين فيما بعد، ويؤكد أنه بالرغم من نمو العلم الطبيعى فى أمريكا، ومحاولات تفسير العالم الواقعى تفسيرا علميا، إلا أن تفسير العلم لوجود العالم الواقعى ، تفسير يتضمن إشكالية لا حل لها ، أو مفارقة يؤدى حلها إلى وجود نوع من الدور المنطقى ، الأمر الذى يتطلب دائما البحث عن حل خارج المذهب الواقعى ، وخارج دائرة العلم، فتفسير العالم تفسيرا ماديا ينتهى دائما بالتناقض ، سواء بالتفسير الذى ساقه "كليفورد" أو التفسيرات العلمية الأخرى، التى ترد كل شىء إلى المادة، أو تفسر العالم بنظرية التطور ، ولذلك ينتهى "رويس" إلى ضرورة دراسة عالم الذات وضرورة القول بوجود المطلق، والحقيقة أن الاستنتاج الذى ساقه "رويس" ليس محكما ، فليس بالضرورة أن تدفع التناقضات التى تنتج من التفسيرات المختلفة إلى هجر مجال العلم والمنهج التجريبى ، والقول بمجرد الذات المطلق أو عالم الحياة الباطنية ، وضرورة وجود المذهب المثالى بوصفه الحل الأمثل لكل مشكلات العالم الواقعى، بل هذه الدعوة دعوة للاستكانة والاستسلام ، ولا يقل موقفها عن موقف الاستسلام الصوفى الذى سبق أن رفضه"رويس" ، واعتبره موقفا سلبيا ، إن العلم بالرغم من تفسيراته المتناقضة يظل

قادرا على تصحيح هذه التفسيرات بأخرى أقل تناقضا، ولا يعنى تناقض تفسيراته فى اللحظة الحاضرة فشله المطلق والمستمر، فقد يكتشف فيما بعد نظريات يفسر العالم من خلالها دون الوقوع فى التناقض أو الدور المنطقى كما ، يقول "رويس" كذلك إن تعدد النظريات والتفسيرات لا يقلل من قيمته المنهج العلمي، فالفلسفة المثالية مثلا والتى يدافع عنها "رويس" لا تخلو من نظريات تتناقض مع بعضها ، بالرغم من استنادها على أسس متشابهة، كذلك من الواضح أن "رويس" يخلط بين المذهب الواقعى الفلسفى وبين النظريات العلمية التى تنتمى لمجال العلم بصورة ثابتة ومحددة، والتفسيرات التى يقدمها المذهب الواقعى للعالم الخارجى ليست بالضرورة تفسيرات علمية، وإنما تفسيرات مازالت تقع فى نطاق الفلسفة، وتختلف عن التفسيرات العلمية التى تخضع للملاحظة والتجريب، بالرغم من تشابهها أحيانا مع التفسيرات العلمية ، إن القول بضرورة وجود الذات المطلق الواحد لتستقيم التفسيرات العلمية أو التفسيرات التى يقدمها المذهب الواقعى للعالم ، يعود بنا إلى منطق الإيمان القديم الذى يرفضه "رويس" ، فيحاول تفسير العالم بشيء من الحوادث التى تترتب على بعضها بعضًا، فالنظر للعالم ككل واحد نظرة دينية ، والبحث عن علة خارج العالم هو نفس منطق الإيمان القديم، حقيقةً إن "رويس" يفرق بين المثالية والمذاهب الدينية ، إلا أنه يعرض الموقف الدينى التقليدى عرضا عقليا.

## ٢- الواقع والمثالية :

ينتقل "رويس" بعد إعلان تمسكه بالتفسير المثالى للعالم الطبيعى ، وبنظرية الذات المطلق ، إلى شرح أسباب قوله بهذه النظرية ، ومحاولة تأسيس مذهبه، ويرى أن موقفه يشبه موقف اللاأدرية العلمية ، ولكن فشل المذهب العلمى اللاأدرى يكمن فى عدم معرفته بأن العالم القائم فى الزمان والمكان، أى عالم الأسباب والنتائج والمادة والعقل المتناهى ما هو إلا جزء من الوجود، ويكمن أيضا فى أن أى سؤال منطقى لا بد له من إجابة ، ولا وجود لشيء لا نعرفه على الإطلاق، وكل سؤال لا إجابة له سؤال غير منطقى . فبالنسبة لعالمنا المعروف لا نعرف شيئا عن ما يسمى علة أولى توجد وراء المظاهر أو نرى ما يسمى إله ، ولا نستطيع تصور صانع للعالم ، يكون قد صنعه منذ القدم أو بدأ حركة التطور . ويؤكد "رويس" أن عدم معرفته لعلل خبرته، هى التى

وضعته للبحث عنها فى مكان آخر غير هذا العالم الذى يقول به اللا أدرى العلمى . إن إله المثالية لا يمكن أن يكون العلة الأولى لهذا العالم ، ولا يمكن لأى خبرة ممكنة أن ترشدنا إليه، بوصفه شيئا من الأشياء ، ولا يقدم لنا مجموعة من الوقائع الخارجية التى تمكننا من الاستدلال على وجوده ، ولا وجود لهذا الإله فى الزمان والمكان ، وليس فرضا من فروض العالم التجريبى، كذلك لا يمكن قيام المذهب اللا أدرى أو الشكى بدون وجود ذات العالم الواحد والمطلق، فالاعتراف بوجود هذا الذات المطلق يحقق الاتساق لأى مذهب "لا أدرى" ولإمكانية الشك فى العالم فوجوده حقيقة منطقية ، واللا أدرى يؤكد وجوده بصورة لا شعورية ، ورفضه يؤدى إلى الوقوع فى التناقض، فحين تنكره تثبته ، وتمرض إذا هجرته ، ولا تحلق فى الفضاء بدونه ، فهو الشاك والشك، والفرض المسبق لكل الفروض ، ولا تستطيع التفكير بدونه ، ووجوده مألوف لدرجة تجعل مسألة تفسيره فى غاية الصعوبة، موجود فى كل شىء فى جدول الضرب، فى كل خبرة لا شعورية، يتجسد فى كل حادثة يقول : "ألا تعرفنى، بالرغم من الوقت الطويل الذى قضيته معى" تلك إجابة اللوجوس على كل من يشك فى وجوده ، فلا تبحث عنه بوصفه فرضا خارجيا يفسر الخبرات أو بوصفه كامنا وراء السحب ، فهو موجود هنا وهناك، وليس شيئا فى ذاته ، لأنه روح الوجود كله (٤٥) .

بعد هذا الوصف الذى قدمه "رويس" للمطلق وصفاته وأوصافه يحاول توضيح أنواع المثالية ، فيرى أن هناك نوعين أساسين منها : الأول يقدم تحليلها للعالم، فيقول بأن كل ما فى الخبرة ، وكل ما فى العالم مصنوع من مادة تشبه تلك المادة التى تصنع منها الأفكار، فكل ما تؤمن به فى حياتك ما هو إلا أفكار "بركلى" ، وكل ما فى قلب السماء، وقائم على الأرض ، ما هو إلا نسبة من الأفكار التى تحكم حياتنا وسلوكنا، ويمكن اعتبار مثالية "بركلى" ، ولا أدرية "هكسلى"، ونظرية "كليفورد" نماذج لهذا النوع . الجانب الثانى من المثالية يمدنا بتصور الذات المطلق ، ويعد النوع الأول ممهدا له، ويمثل أهم مشكلة فكرية منذ كانط . يشرح رويس الجانب الأول للمثالية بعرض مجمل آراء بركلى بأسلوبه الخاص وبنوع من التأويل ، فيقارن بين عالم الواقعى الصلب والكثيف والثابت وعالم الأفكار المتغير، ويؤكد أن الثانى يتحكم فى الأول، فدائما ما تغيره إرادتنا، وليس عالما صلبا وعنيدا كما نتصور، وكل ما هنالك أننا لابد أن نعتقد فى ثباته ودوام الأشياء ، حتى نرى نتائج أعمالنا، ولا نسلب إرادتنا روحها وعملها،

وإذا نظرنا للأمر من زاوية أخرى فإننا نجد أن الصلابة التى ننسبها للعالم نستطيع أن ننسبها للعقول أيضا، وإن كانت الجبال صلبة وثابتة فالعقول صلبة ومتحجرة ، وإن كان من السهل التغلب على الوقائع المادية ، فإنه من الصعب التغلب على المواقف الإنسانية والحالات العاطفية ، مثل العاشق الذى يئس من وصال محبوبته، ولا يستطيع التخلص من حبها أو تغيير موقفها ، فدائما ما تعتبر الوقائع المادية الخصم اللدود لعالم الأفكار ، ولكن لعلنا نلاحظ أن خصم العاشق مجرد "فكرة" ، فهل عالم الأفكار لا يعد حقيقة عالما صلبا ؟! إن عالم الأفكار عالم صلب وعنيد، ولا يقل صلابة عن عالم الوقائع المادية ، وهناك أفكار ورغبات باطنية عنيدة لا يمكن تغييرها ، فالملك فى مسرحية "هاملت" لم يستطع التغلب على عذاب الضمير، بالرغم من اختفاء الخطيئة ، ووقائعها الباطنية، فسجن الحياة الباطنية وعذابها أخطر وأقوى من كل السجون المادية . من الواضح أن العالم موجود من أجل "عقل" يقدره ، ولا قيمة له بدون وجود هذا العقل المقدر، فوجود العالم مثل وجود الورقة المالية، لا تكمن قيمتها فى وجودها المادى فقط، وإنما فى عقل الفرد الذى يتعامل بها، وفى الفكرة التى ترمز إليها فى عقله، وفى العقل الكلى لعالم التجارة . فإذا قيل بأن العالم قائم هناك، وذاتية الصفات لا تعنى عدم وجود الأشياء ،فإن السؤال الذى يفرض نفسه ، يتمثل فى كيف يكون العالم قائما هناك على نفس الصورة التى تجعله ملائما لأفكارنا، ويمدنا بصفات ذاتية؟ من الواضح أنها لابد أن تكون موجودة بوصفها أفكارا فى عقل معين للعالم . وينتهى "رويس" إلى القول بأن وجود عالم المعقول أو عالم الأفكار ، يعد وجودا حقيقيا وواقعيا؛ لأن وقائعه من أصعب وأصلب الوقائع التى يمكن أن يواجهها الإنسان .

وينتقل "رويس" لتوضيح النوع الثانى من المثالية، فلقد ترتب على المثالية التحليلية أمران : الأول أن نتصور العالم عالم للأفكار ، وأنه عالم خارجى ، وندركه نسبيا من الخبرة، والثانى أنه بالرغم من وجوده غير قابل للمعرفة ورمز مجهول ؛ أى علينا أن نختار بين القول بوجود عقل هناك أو أن العالم غير قابل للمعرفة . ولكن نلاحظ أن الفرض بأن العالم القائم هناك عالم واقعى ومجهول بالنسبة لنا يعنى اعترافا من جانبنا بأن طبيعته تحتل مشكلة، فماذا نقصد بكلمة مشكلة؟ نقصد أنه قد يكون قابلا للمعرفة الآن أو فيما بعد، وبالتالى لابد أن يكون "عقلا" لأن "العقل" لا يعرف إلا الأفكار، وفكر عقله مثله، وبذلك لابد أن نكون جميعا جزءا فى عالم من الأفكار .

من الواضح إذن أننا إما أن نقول بالمثالية ، أو نقول بعالم غير قابل للمعرفة، ولما كان قد وضح ، أن ما هو غير قابل للمعرفة لا وجود له على الإطلاق ، وإن كان العالم عالما حقيقيا لابد أن تكون ماهيته قابلة لأن تعرف من قبل أى كائن عاقل ، وإذا كانت قابلة للمعرفة من قبل عقل فلابد أن تكون فى جوهرها ماهية عقلية مثالية ، وبذلك لا نستطيع القول، إلا بأن العالم الواقعى، لابد أن يكون فكرا ، أو عقلا، أو مجموعة من العقول والأفكار، ولكن السؤال الذى يفرض نفسه الآن، إذا كان عالمى عالما من الأفكار ، هل يستطيع الإنسان الهروب من سجن الحياة الباطنية ؟ وكيف يستطيع معرفة ما يدور من أفكار فى تلك العقول الأخرى الموجودة بالخارج والمستقلة عن عقله ؟[٤٦] .

من الواضح أن الفرد لا يستطيع الخروج من سجن أفكاره أو نطاقها، ولا يرغب فى نفس الوقت فى التخلص منها، كذلك من الواضح أيضا أن العقول الأخرى لا توجد مستقلة لأنها تشكل عالمك الخارجي والواقعى ، وبالتالى تشترك معك فى وحدة واحدة ، فهى وذاتك شىء واحد ؛ وهذا العالم المكون من أفكار ما هو إلا عالم واحد. إن كل موضوع يفكر فيه الإنسان لا يعنى وجود فكرة تشبه هذا الموضوع، وإنما يعنى وجود نوع من القصد، ولكن كيف يقصد الإنسان موضوعا لا يعرفه إلا كان موجودا بالفعل فى ذاته الخبيئة والعميقة ، وأنه يعرف جزءا من الموضوع الذى تحلله الذات العميقة، إن "الذات" التى تشك فى موضوع ، أو تثبت أو تنفى ، أو تشعر بجهلها الكامل، تظل بالرغم من ذلك تقصد الموضوع ، وتكون فى جوهرها العميقة تعرفه، وبذلك تصبح جميعا ومعنا كل الأشياء جزءا من ذات واحد واسع، يترتب على ذلك أن ليس هناك إلا "ذات" واحد لا متناهى ، حلال المشاكل ، مفكر كامل ، يعرف ماذا نقصد ، ويضمنا فى نفس الوقت مع بعضنا بعضا ، يظهر العالم وفيه توجد كل الأشياء ، فهو "اللوجوس" ، مالك العالم ، ووجوده هو الشىء اليقينى الوحيد، وهكذا ينتهى رويس إلى أن العالم موجود ، ويمتد خارج وعينا لأنه عالم عقلى كلى، ولا نستطيع معرفة وقائعه إلا من الخبرة والعلم ويتجاوز وعينا الزمنى، وبالتالى فهو شخص ، ووعيه أرقى من وعينا ، لأنه العارف بنفسه .

وهكذا يعود بنا "رويس" لأفلاطون فى تصوره للعالم، فإن كان أفلاطون قد قال بعالمية عالمنا الحسى وعالم المثل ، فإن "رويس" عاد وقال بعالم واحد حى له جانبان ؛ ظاهر وباطن، الظاهر ندركه بالعلم والباطن بالفلسفة، بل ويمكن القول أنه ارتد لجوهر

"إسبينوزا" بعد أن بث فيه الحياة والحركة، ويقترب من تصور الرومانسية للعالم خاصة "شلنج" الذى قال بالهوية الواحدة كمبدأ للعالم، وإن كان فشته قد جعل العالم تحقيقا لمبدأ القانون الخلقى، فإن "رويس "جعله مظهر الذات الحق الذى نشارك فيه جميعا، وينتمى رويس للمذاهب الفلسفية التى تقيم الوجود على المعرفة ، فدرس علاقة الفكرة بموضوعها، لكى يكتشف فى تفسير تلك العلاقة حلا للطبيعة العامة للوجود ، وبذلك سير فى تيار الفلسفة النقدية، فقبل الحكم بصفات ما يوجد، يجب حسم مسألة "كيف تعرف" ، كذلك من الواضح أنه قد حاول الربط بين ما ينبغى "أن أسلك " ، بما ينبغى أن "أعرف "، بما ينبغى أن "أحكم بوجوده" ، فإذا كان كل ما يوجد يكون معبرا عن قصد فكرة ما ، فلا وجود منفصل للأشياء عن الأفكار التى تشير إليها ، ولا يوجد موضوع إلا إذا كان قد "قصد" من فكرة، والفكرة ما هى إلا تجسيد جزئى للإرادة، التى ترغب فى التعبير عن نفسها فى الفكرة ، وبذلك يتضح الربط بين الإرادة والفكرة ، والموضوع ، وإذا كان لا وجود "للموضوع" ، إلا إذا كان معروفا لفكر ، فالفكر أساس الوجود ، فذلك عودة لأفلاطون قديما و"هيجل" حديثا، كذلك من الواضح الربط بين "التجربة" والعقل و"الإرادة" فالتجربة تجسد الأفكار، والفكرة تجسد الإرادة ، وكأن "رويس" قد أراد التخلص من إشكالية "كانط" فى الفصل بين النظرى والعملى، وإشكالية الوجود فى ذاته (٤٧). وتتسق نظرية "رويس" فى طبيعة العالم مع الفكر الدينى التقليدى، وتؤكد نظرية قدم العالم، فالعالم تعبير عن إرادة أو هدف متحقق ، تعبير مفرد، لا مكان لعالم غيره، وليس مخلوقا من العدم ، بل تجسدا لفكر وإرادة، وإذا كان تعبيرا عن إرادة "المطلق" والإرادات البشرية ، فالعالم عالم الإنسان والله فى آن واحد، وبذلك يسير "رويس" فى تيار تفضيل المسيحية أو حل مفارقاتها، ولكن من الواضح ، وبالرغم من محاولة رويس حل إشكالية المثالية وتخليصها من تهمة الذاتية الصرفة ومن اتهامها بأنها مجموعة من الآراء الذاتية الخاصة التى تسجن الفرد داخلها إلا أنه لم يستطع التخلص من آفة المذاهب الفلسفية الكبرى ، حيث يجعل الفيلسوف مذهبه آخر المذاهب وأنه الحاوى لكل ما سبقه ، وكأنه نهاية التاريخ ، هكذا كان "أفلاطون" ، "وهيجل" ، فمن الواضح أن "رويس" يجعل نظريته فى وجود العالم الباطنى بوصفه حاملا للعالم الظاهرى هى النتيجة المنطقية لكل المذاهب الفلسفية

السابقة والنظريات العلمية والفكر العلمى الحديث فى عصر، الأمر الذى يدفع الفكر للجمود ، فنظريته تحل كل الإشكالات المنطقية بطبيعة الوجود ".

## ٣- القانون الطبيعى والحرية :

بعد إثبات وجود العالم الباطنى وضرورة وجود الذات المطلق، يتساءل "رويس" عن معنى هذا العالم الذى تقول به المثالية وبأى معنى يكون واقعيا بالنسبة لنا، وهل العالم الحقيقى هو عالم الضرورة والثبات أم عالم المثل الروحية والحرية؟ هل يستطيع العقل إدراكه ؟ ما علاقة العقل بالمادة التى تشكله؟ يقول المثالى أن عالم الخبرة مجرد مظهر لعالم حقيقى ، وحقيقة خارجية مثالية أى عالم عقل، والعالم الخارجى عبارة عن شىء خارجى ، أطلبه وأقبله وأقوم ببنائه، ولذلك يعد المثالى الفيلسوف الوحيد القادر على تقديم تفسير معقول للعالم ؛لإيمانه بوجود حقيقة خارجية تجسد شخصية "اللوجوس" ، فما الخصائص الرئيسية لهذه الحقيقة الموضوعية؟ وماذا نقصد بالنظام الخارجى؟ يجيب "رويس" بأن الموضوعى والخارجى هو ما يتصف بالدوام والعموم ، فما يتصف بالدوام ونعرفه بالخبرة ، وما يتصف بالثبات والعموم ، نقول بأنه يناظر حقيقة خارجية موجودة ومستقلة عن نفوسنا، ولذلك يقال بأن المادة والطاقة هما العنصران الرئيسان فى النظام الخارجى ، لاستمرار وجودهما خلال الخبرة ، كذلك الأعداد والزمان والمكان والحقائق العامة، يكون لها وجودها المستقل عن الأفراد[٤٨]. فإذا ما قال جارى بأن لديه خبرات معينة عن حقيقة خارجية موضوعية توجد مستقلة عن خبراته الخاصة فإن أول ما أطلبه منه هو أن يمكننى من الحصول على هذه الخبرات ، أو أن يحدد شيئا نتعرف عليه معا بوصفه خبرة مشتركة بيننا .

لأن مقدار الموضوعية يكمن فى التشابه الظاهرى للخبرات الإنسانية بين فردين أو أكثر، وفى دوام مجتمع الأفراد. أى فى تشابه الوصف الذى يستطيع أن يقدمه كل منا عن العلاقات بين أجزاء الخبرة، ونلاحظ أنه بالرغم من تعقد خبراتنا وتجسيدها لانطباعاتنا الخاصة نستطيع التمييز بين خبراتنا القابلة للوصف و خبراتنا التقديرية، فالخبرة القابلة للوصف هى الخبرة التى أستطيع إعادتها وانتقاءها ، ولذلك يحقق القابل للوصف الشعور بالدوام لأنه يحقق الاتصال بين أجزاء حياة الفرد، والخبرة

التقديرية لا تكون خبرة موضوعية لأننا لا نتشارك فيها، أى لا نستطيع وصفها ؛ لذلك توصف الحقيقة الموضوعية بالدوام ، لأن القابل للوصف يحقق الشعور بهذا الدوام ، كذلك الخبرة القابلة للوصف هى الخبرة التى تندرج تحت مقولات ، أما تلك التى لا تندرج تحت مقولات ، فإنها تعتبر خبرة مؤقتة تقديرية لا تكشف عن أى حقيقة خارجية ، فلا أستطيع نقل شعورى بالإحباط مثلا، ويرى "رويس" أن الحقيقة الخارجية لا أستطيع التعبير عنها إلا بعد صياغتها فى قوانين الخبرة الموصوفة ، تصور الزمان والمكان والكمية والعدد والتشابه والتكرار والانتظام ، فالوقائع القابلة للوصف . هى الوقائع الموضوعية ، وينتهى "رويس" إلى تعريف الوجود الواقعى بأن الوجود الموضوعى القائم هناك بالخارج ، والقابل للوصف، ويؤكد حسب هذا التعريف المؤقت للنظام الخارجى ، أنه يجب أن يكون خاضعا لنظام كلى، وللمقولات ومستقلا عن الأهواء ، وكل ما فيه قابل للوصف أى يُظهر النظامُ الخارجى نفسه لنا بوصفه قابلا للوصف ، وبالتالى يجب أن يظهر فى خبرتنا بوصفه عالم الضرورة والدوام والقانون . ولكن هل يقدم لنا عالم الوصف كل الحقيقة ؟ (٤٩) .

ويؤكد رويس أن من الناحية المنطقية لابد من ظهور عالم التقدير بجانب عالم الوصف، فإن كان الشىء الطبيعى هو ما نستطيع ملاحظته ووصفه ، وتصورنا عالم الطبيعة عالما يخضع للمقولات ، ويتصف بالكلية والعموم وقابلا للوصف، فإننا نستطيع القول أيضا وفى نفس الوقت بوجود عالم آخر هو عالم التقدير ، ونفترض وجوده كله أمام الذات العضوى الواحد، ونستطيع أن نشارك فيه كل العقول الروحية، وتكون كلياته من النمط الهيجلى ، وربما يكون متحررا من الضرورة الملازمة لنظامنا الطبيعى، فعالم التقديرموجود ، وحياة صديقى موجودة بالرغم من عدم قبولها للوصف وأعرف وجودى بوصفه وجودا فى عالم التقدير . إن عالم التقدير له وقائعه الصلبة والثابتة التى توجد خارج عقلى ، وتكون مستقلة عن حياتى، ولا أستطيع التعبير عنها بالصور الزمانية والمكانية ، ومع ذلك يجب أن تكون موجودة ، ومشاركة للحياة الكلية للذات الواحد، إننا نفترض وجود هذا العالم التقديرى افتراضا مسبقا فى كل خطوة من خطوات حياتنا، وأثناء حديثنا عن عالم الوصف . ومجتمع النفوس مجتمع حقيقى ، وعلاقتنا بالعالم علاقة اجتماعية . وإن كان عالم الوصف قائما فإنه لا يعبر إلا عن جانب واحد من جوانب علاقتنا الروحية أى تتطابق تفسيراتنا الوصفية لخبراتنا

الباطنية المختلفة ، حتى نعرف وجود حقيقة مشتركة بيننا، يفترض أننا نستطيع الاتصال مع بعضنا بعضا ، لكننا لا نستطيع تحقيق هذا الاتصال إلا إذا افترضنا مسبقا وجود هـذه العلاقـات الروحـية العضـوية والتى لا يمكن أن نعبر عنها، مثلما نعبر عن الوقائع الطبيعية، وإنما من خلال الحكم بأن كل النفوس تحيا معا فى الذات الواحد . ويؤكد "رويس" أن وقائع عالم التقدير ليست وقائع شخصـية ذاتية منعزلة، فبالرغم من أن حياة صديقى حياة تجريبية مستقلة إلا أننا نصبح أثناء حوار نافع مع بعضنا بعضا أعضاء فى عالم التقدير ، وبذلك يكون وجود صديقى وجودا حقيقيا بسبب وحدتنا العضوية فى الذات الواحد، فالعلاقات بين أجزاء عالم التقدير علاقات من نوع مختلف عن تلك التى بين الوقائع الوصفية، فأجزاؤه تكون عبارة عن ذرات مغلقة على ذاتها ، حين تنظر لنفسها من وجهة النظر المحدودة بالعلاقات الزمنية والمكانية، ولكنها تكون مفتوحة من أعلى لنورالذات العاقل الذى تعيش فيه وتستمد وجودها منه ، فحياة أجزائه مثل حياتنا الإنسانية نعيد صياغتها منفصلة فى الزمان، ولكن حين نفكر نستطيع أن ندرك فى لحظة واحدة معنى فكرة لم تكن واضحة من قبل أو بين لحظات زمنية تتجاوز اللحظة الحاضرة ، ومثلما أفكر فى لحظاتى الماضية والحاضرة والمستقبلية ، وأربط بينها كذلك أستطيع أن أفعل مع جيرانى ، فحين نتحاور مع بعضنا بعضًا حول نفس الموضوعات لا نكون إلا لحظات فى وحدة شاملة أو أجزاء فى الذات الواسع ، لذلك عالم التقدير هو عالم الشيوع والانتشار والاتصال الداخلى، والفرض المسبق لأى حقيقة صحيحة فى عالم الوصف فإن لم أستطع الاتصال مع جارى ، والتفكير فى الموضوعات نفسها ، فلا وجود لأى حقيقية على الإطلاق فى أوصافنا ، ولا يمكن وصفها بالصدق ، ولا وجود لقوانين الوصف ، فبدون عالم التقدير لا وجود لقوانين الوصف . وبدون وجود الشهود لا وجود للحقيقة المشتركة بيننا ، فإن تحطم عالم الوصف يظل عالم التقدير قائما، ولكن ذلك لا يعنى أن عالم الوصف عالم غير حقيقى ، وإنما هو ببساطة الوسيلة التى يحتاجها عالم التقدير عالم الذات الروحى الحق لكى يظهر فيه ، حينما تتم رؤيته من قبل كائن محدود ، يحاول أن يعبر عن نفسه فى صور زمانية ومكانية ، ويحاول أن يقدم لأقرانه تفسيرا موضوعيا لما يراه (٥٠) .

وينتقل "رويس" لدراسة العلاقة بين العالمين، فمقولات "عالم التقدير" ليست وصفية صورية مجردة مثل مقولات عالم الوصف وإنما مقولات حقيقية ؛ لأنها مقولات الوعى الذاتى ، فحين أصف موضوعا آخذ موقف الحياد، وأهتم بتفصيلات الموضوع، ومحاكاة لعملية بنائه ، ولكن حين أقوم بالتقدير فإن المسألة تأتى على العكس من ذلك أى أهتم بكيف أشعر بالموضوع ، فالتقدير نوع من الخبرة الخاصة أى يقول الفرد كيف يكون هذا الشىء بالنسبة لى أى خبرة تنتحر للوعى الذاتى أولا ، ثم تنتقل من هذا الوعى الذاتى الفردى لوحدة الوعى الذاتى للذات الواحد، الذى تفترضه مسبقا كل الخبرات وكل الأشياء، فمقولات عالم التقدير إذن هى مقولات الوعى الذاتى ، مقولات عالم القيم، وعالم الاهتمامات المتبادلة وعالم المثل، فوعينا هو الذى يعرف القيمة وتصبح أى علاقة بين فردين علاقة تقديرية حقيقية، بسبب الدور الذى يؤديه كل منهما فى الوعى الذاتى الباطنى للذات العضوى الشامل، إذ يوجدان فيه بمجرد انشغالهما بالتفكير فى بعضها بعضا ، والعلاقة بينهما ليست علاقة سببية ولا يعد العالم الروحى سببا لأى أفكار، وإنما أفكر دائما بسبب مكانى الذى أحتله فى الكلية العضوية لهذا العالم الروحى ، فهو عالم الحرية. إن عالم الوصف هو الجانب الخارجي لعالم التقدير ، فمخ صديقي بأجزائه . هو الجانب الخارجى لحياة صديقى الباطنية التى لا نعلم عنها شيئا، ولكن لا تعد العلاقات بين عالم التقدير وعالم الوصف الذى يعد مظهرا له علاقات سببية ، فقوانين العالم ما هى إلا رموز لحقيقة أعمق ، وليست مجرد نتائج مادية لهذه الحقيقة (٥١).

ويرى "رويس" أن حل متناقضات العالم الخارجي ووجوده لا يتم إلا بتطبيق نظرية "الجانب المزدوج" ، فلكل شىء جانبه المادى وجانبه التقديرى، فإن كانت الخبرة الإنسانية المشتركة هى الضمان الكافى لافتراض وجود المادة والطاقة والنجوم وأن أى حقيقة كلية تقوم على المشترك والعام والقابل للوصف فإن وجود هذه الحقيقة الكلية يجب أن يكون مقدرا، أى يعبر عن ما يسميه "شوبنهور" إرادة العالم، أو ما يطلق عليه "هيجل" العقل الكلى الواعى بنفسه ، إن نظرية الجانب المزدوج تؤدى إلى استيعاب تناقضات العالم الخارجى، فالعالم ما هو إلا محاولة لوصف نظام "اللوجوس" فى صورنا الإنسانية للزمان والمكان ، والعلم الوصفى لا يقدم لنا كل الحقيقة ، وعالم

النجوم والطاقة مظهر متناسق التركيب فى الزمان والمكان لوعى تقديرى ، ووحدة قوانين الطبيعة المادية ما هى إلا الجانب الروحى لوحدة روحية معينة، لخطة العالم وإرادته ، ولا تعد هذه الوحدة الروحية العلة المادية لوجوده ، فقوانين العالم ما هى إلا صورة "اللوجوس" من الناحية المادية ، ولكنها ليست ناتجة عنه ، فليس هناك أمر تكوين بخلق العالم فى لحظة زمنية ماضية . إن العالم الطبيعى تعبير عن إرادة تشارك فيها كل الإرادات المحدودة ، تضمها جميعا ، وتعرف كل العلاقات المنظمة لعوالم التقديرات المتناهية وتفسرها ، والذات ينظر لعالمه بطريقتين ، الأولى بوصفه سلسلة من الحوادث الزمنية ، تسبب السابقةُ اللاحقةَ ، والثانية بوصفه عالما أبديا قد اختاره عقل أو فكر منذ البداية ، وبذلك تنتهى المشكلات النظرية التى تنتج من دراستنا للعالم الخارجى .

بعد أن أثبت رويس أهمية وجود الذات الواحد لإزالة تناقضات التفسيرات الخاصة بالعالم الخارجى، وانتقل لإثبات أهمية وجوده لاستقامة العالم الباطنى الذى قالت به المثالية ، ينتقل ويثبت ضرورة وجوده لتحقيق المعرفة ، فإن كان العالم المادى لا نعرفه إلا بالوصف ، وتشابه خبراتنا الوصفية يؤدى وجود العالم الطبيعى ، ولا نستطيع تحقيق الاتصال فيما بيننا لتحقيق هذا الوصف إلا من خلال عالم التقدير أى عالم النفوس الروحية فإن الصلة بين هذه النفوس داخل هذا العالم تتطلب وجود الذات الواحد الشامل الذى يضمها جميعا ، فالنفوس كالأفكار لا يتحقق الاتصال بينها إلا داخل عقل يضمها فى وحدة واحدة، فالمطلق هو الضامن لتحقيق المعرفة وبذلك يعود "رويس" إلى "ديكارت" بعد ربط العالمين الذين ، قد فصلهما ديكارت ، فوجود المطلق ضرورى لتحقيق المعرفة ووجود العالم والنفوس ، كذلك من الواضح تأكيد "رويس" على قيمة الوحدة وأهمية "الحوار" فلا وجود للوقائع المادية إلا بالحوار المتبادل بين الأفراد، ولا حوار بدون الروابط الروحية ، وبذلك يؤكد "رويس" على قيمة المجتمع والحياة الاجتماعية ، حقيقةً أنه قد أكد على حرية الفرد واستقلاله إلا أنه قد ربط بين وجود الوقائع وقيام المعرفة والحوار ، فالاتصال والحوار المتبادل جوهر الوجود ، ولكن "رويس" لم يبرر سبب اختلاف الآراء أو عدم قيام الحوار . ومن الواضح أنه قد استفاد من وجود الاتفاق حول الأشياء ، ولم يستفد من وجود الاختلاف حول شىء ما ، كذلك

لم يبرر هل يكون الاتفاق دائما على ما هو صواب ، أم أن من الممكن الاتفاق على شيء خاطئ ، خاصة فى المسائل التى لم يقل العلم بعد كلمته فيها . إن اعتبار الاتفاق أو الإجماع دليل على صحة وجود الأشياء لا يعد معيارا صحيحا، فكم من الأفكار الفردية والتى لم يتم الاتفاق عليها والإجماع بصحتها وثبت صوابها بعد فترة أو فيما بعد .

وبغض النظر عن صحة نظرية الجانب المزدوج التى وصفها "رويس" فى مقابل نظرية "المادة العقل" أو نظرية "الهيولى المحايدة" إلا أنها نظرية تحقق الاتصال بعالم يصعب أو يستحيل التواصل معه بالخبرة الحسية فقط ، فالخبرة الحسية خبرة وصفية، وبالتالى يمكن القول أن نظرية الجانب المزدوج أو ما هو قابل للوصف وما هو قابل للتقدير تحقق تعاون العلم والفلسفة ، وتلك مشكلة كانت تبحث عن حل خاصة بعد سيادة النزعة العلمية واستقلال العلم عن الفلسفة فى بداية الفلسفة الحديثة . فالنظرية تعترف بالعالم الواقعى وبوجوده ، وبأنه عالم حقيقى نعرفه بالحواس والخبرة ، ولكنها ترى أنه مظهر لجانب باطنى تقديرى أو له جانب روحى لا يستقيم بدونه، وبذلك تسبق الفلسفة العلم ولكنها لا تتدخل فيه وفى مناهجه ، وإنما تعطى لوقائعه قيمة روحية . وبذلك يتخلص "رويس" من إشكالية الصراع بين المثالية والواقعية حول وجود العالم الخارجى وحقيقته ، ولئن كان مارتن هايدجر يعتبر مشكلة وجود العالم الخارجى وإثباته وعلاقته بالذات مشكلة زائفة ولا تستحق العناء لحظة واحدة من التفكير فيها ، لأن الأنسنة (الإنسان) موجودة دائما فى الخارج ، أى فى العالم المألوف ، فالآنية فى اتجاهها إلى الموجودات وإدراكها لا تحتاج لمغادرة مجالها الداخلى الذى نتصورها حبيسة فيه ، وإنما هى دائما بحسب طبيعة وجودها الأولية موجودة فى الخارج بالقرب من الموجود الذى تلتقى به فى عالم تم اكتشافه بالعقل . إنها ليست فى حاجة للتجاوز إلى العالم ؛ لأنها على الدوام مع الموجودات التى تصادفها فى العالم[٥٢] ولكن يبدو أن "رويس" كان يحاول حل مشكلة وجود العالم الخارجى دفاعا عن المثالية ، وتأكيد استيعابها للمذاهب الأخرى، وفى نفس الوقت يحاول تبرير الإيمان فجعل للجانب التقديرى أولية عن الجانب الوصفى مثلما أعطى الإنجيل أولية الباطن على الظاهر" .

### ٤- التفاؤل والتشاؤم الأخلاقى :

بعد أن بين "رويس" أن المذاهب المثالية التى ناقشها والتى أقام عليها مذهبه أو اشتقه منها، عبارة عن محاولات لشرح طبيعة المعرفة الإنسانية، وأنها مجموعة محاولات لصياغة الاهتمامات الروحية للإنسان وجد أن المثالية التى تفسر العالم بوجود الذات المطلق الواحد باتت ملزمة بإبراز هذا الجانب الروحى للعالم، ولكى تبرز هذا الجانب كان عليها أن تهتم بالدفاع عن نفسها من اتهامها بأنها عبارة عن نتاج الحماس الخلقى، وعن مسألة وجود الشر الخلقى فى العالم يؤكد "رويس" أن مثاليته ليست نتاجا أخلاقيا حماسيا وإنما نتاج تحليل منطقى ، فلم يؤمن بالمثالية والذات المطلق رغبة منه فى صبغ العالم بصبغة روحانية، ولقد اختار "اللوجوس" العالم اختيارا عقلانيا، واستطاع تحقيق الكمال رغم كل أوجه النقص، واستيعاب عنصر الشر داخل طبيعته العضوية، وبالتالى فالعالم أفضل العوالم الممكنة، ومع ذلك يظل التساؤل قائما حول كيفية استقامة هذا القول مع الطبيعة الشريرة للموجود المتناهى ، والشر المصاحب لكل موجود متناه ، إن كل من يؤمن بخيرية الله وينظر للنظام الخلقى نظرة زمنية لن ينأى بنفسه عن الإصابة بالتشاؤم ، ولذلك يؤكد "رويس" منذ البداية بأن من لا يعترف بوجود الشر والمآسى فى العالم مثلما يعترف بخيريته وكماله لن يحقق لنفسه الراحة والسكينة ؛ فالشر جزء من نظام خير، وليس هناك ما يسمى بالتفاؤل الدينى ، ولابد من الاعتراف بالتشاؤم بوصفه لحظة ضرورية من لحظات الحياة الروحية ، مثلما نعترف بأن الألم والمعاناة من عناصر الحب الحقيقى .

إن مشكلة الفلسفة تكمن فى وجود اتجاهين : اتجاه يشك فى الوقائع الروحية للعالم ، ويرفض الإيمان الروحى بظواهر النظام الطبيعى ، والثانى يؤمن بوجود نظام روحى ، وينكر وجود الشر ،فالله يحكم كل شىء .

ويرى "رويس" أننا فى حاجة لمركب يجمع التفاؤل ونقيضه ، ولمثالية روحية لا تنكر وجود الشر، فقد ظهرت مواقف ثلاثة فى المثالية تجاه مشكلة الشر؛ التفاؤل الدينى الذى ينكر وجود الشر فى العالم، والاستسلام الصوفى الذى يؤكد وجود الشر ولكنه يرفض أهميته لأنه وهم، والتشاؤم الذى يدفع صاحبه لهجر العالم . ويؤكد "رويس" أن هذه المواقف الفلسفية من الشر تمهد الطريق لمعرفة الحقيقة ، بل ويمكن القول بأنها

مركب يضم هذه المواقف الثلاثة . والنظام المثالى هو النظام الوحيد الذى يستطيع تحقيق الوحدة بين هذه الاتجاهات المتعارضة التي يفرضها التصور الدينى للعالم ، وعالم الذات الواحد ( أى عالم الكمال الخلقي ) لابد أن يتضمن فى وحدته العضوية وجود الشر والصراع الروحى الذى لا يهدأ وإلا كان عبثا لا قيمة له . قال "شوبنهور" أن تحقيق الرغبة يعنى القضاء عليها وعلى فعل الإرادة ذاته، ومن يرغب الحياة يحتاج الشعور بالنقص، حتى تسعى الإرادة لإكماله وأقام "هيجل" كل مذهبه على "منطق العاطفة"، لإدراكه بأن التناقض جوهر الحياة الروحية ، فلا ننتصر إلا بعد هزيمة، ولا نشعر بالحياة إلا بعد تجاوز الآلام والتعالى فوق الصراع ، فإذا كان ذلك جوهر الحياة ألا ينطبق على حياتنا الأخلاقية ؟ (٥٣) .

إن "الذات" تتصف بالوحدة اللازمنية، ولديها القدرة على إدراك سلسلة الحوادث الزمنية دفعة واحدة، فالذات الذى يشمل الزمن كله يستطيع أن يضم كل لحظاته الفردية فى لحظة واحدة ، مثلما كان "موزار" يرى كل ألحان السيمفونية دفعة واحدة، ولما كان لا معنى بأى لحن مستقل أو متفرد من ألحان السيمفونية فإن الرذيلة لا معنى لها دون الفضيلة، ولا معنى لخيرية دون شر جزئى، والإرادة الشريرة قد تكون منبوذة فى حد ذاتها، ولكن إذا نظر لها بوصفها مكروهة ونرغب التخلص منها باتت جزءا من الإرادة الخيرة ، فالخير لا يعنى البراءة الخالصة، والعاصى يعد جزءاً من إرادة الله الخيرة ، ولكنه يوجد مهزوما دائما، مثله مثل الإرادة الشريرة التى تكون مهزومة وضمن محتوى الإرادة الخيرة، وتشبه العلاقة بين رذيلة الفرد والله علاقة مخاوف القضاء على هذه التناقضات المرتبطة بالشر الخلقى، فالذات الإلهى الحق يقول للفرد أن ألمك ألمى، وحزنك حزنى ، والفكر المثالى الذى يقول بالإله المتألم والمعانى ، الذى يمثل ذاتنا الحقة، وجسده مخضب بجراح العواطف التى سببها له الكارهون، هو الفكر نفسه الذى قد عبرت عنه المسيحية التقليدية ، وعلمته للعالم وعبرت عنه بصورة رمزية ، "فاللوجوس" الذى يحيا حياة مستقلة عن حياتنا لا جدوى من وجوده ، ولذلك نجده يحيا بيننا ، يشعر بآلامنا وهزائمنا ، ويستطيع بنظرته المجاوزة للزمان أن يضم الماضى والمستقبل ، ويحقق سلامه وسط كل مصائب الزمن وآلامه ، ويقول لنا أن السلام الذى أهبه لكم لا يستطيع العالم أن يمنحكم إياه (٥٤) .

وأخيرا تقول المثالية أنه لا وجود إلا لذات واحد فى العالم ، وتستمد معرفتنا بالخبرة وحدها، التى تمكننا من التمييز بين ما هو حقيقة خارجية وبين ما نقدره ويخص عقولنا، أى التمييز بين وقائع العالم من جهة، وبين وجهة نظرنا عنها من جهة أخرى، ولما كان التفكير الوصفى يقوم على الجوانب الكلية للأشياء، ويعنى أن العالم يكون أساسا قابلا للوصف ، فلا بد أن يكون العالم منظما وخاضعا للقوانين، ولما كان الفرد لا يستطيع تقديم وصف دقيق إلا لما هو منظم ومتصل ويخضع للقانون فإن العلم يفترض كلية وثبات قوانين الطبيعية ، ويفترض أن كل الأشياء ما هى إلا جزء من النظام الآلى للطبيعة ، وبالتالى ووفقا لهذه الوجهة من النظر يعد الإنسان شيئا من الأشياء ونتاجا للطبيعة ، ومجرد جهاز عصبى ليس له أى إرادة حرة ، ولكن بالرغم من صحة كل هذا التحليل نلاحظ أن الإنسان لا يكون أصلا قادرا على الوصف إلا لما قد سبق له أن قدره ، وبالتالى يجب أن يكون له أطر وأنماط كلية للتقدير. ولابد أن يكون عالم المثل أسبق من عالم الآلية، وعالم التقدير أسبق من عالم الوصف ، ولكى تكون الطبيعة قابلة للوصف نسبيا،لابد أن تكون لها قيمة، وتجسد غايات معينة، وبذلك يصبح النظام الطبيعى مدعوما بالمثل العليا، ويجب أن يوصف بالأخلاقية، ويجب أن يظهر عالم المطلق عالم "اللوجوس" أمامنا بوصفه عالما زمنيا وأبديا فى نفس الوقت أى أن له جانبا يختص بالقانون وجانبا يختص بالقيمة. وبذلك يصبح الإنسان جزءا من الطبيعة ونظامها الإلهى ، وفى نفس الوقت جزءا من النظام الأخلاقى ، يكون خاضعا للزمان ، ولكنه حر فى إنتقاء أفعاله الخلقية ، وبالتالى يستطيع المذهب المثالى بمثل هذا التفسير لنظام العالم ولوضع الإنسان أن يقدم حلا لما يسمى بمشكلة الشر التى تواجه كل نظام يقول بروحانية العالم، أو بأنه عالم الذات المطلق الكامل (٥٥) .

من الواضح أن "رويس" يحاول رد الاعتبار للطبيعة ونظامها، فبعد أن اعترف بالعالم الخارجى والنظام الطبيعى وبالمعرفة الحسية بوصفها الوسيلة الضرورية لمعرفة عالم الوصف، فأكد قيمة العلم، يصف نظام الطبيعة الخارجى بالأخلاقية ، وعالم الطبيعة يحمل القيم والمثل العليا، وبالتالى يقضى على حجة كل من يصف المثالية بأنها فلسفة تهمل العالم الخارجى ولا تنسب له أهمية ، وتتجاهل وجوده، وتقلل من شأنه فى مقابل كل ما هو روحى، فالطبيعة نظام آلى ولكنه لا يخلو من قيمة روحية، والمثالية قادرة على تقديم تفسير منطقى لمسألة وجود الشر فى عالم المطلق الخير والروحانى،

ولكن هل تعد النظرة للشر بوصفه عنصرا ضروريا من خيرية العالم نظرة للدعة ، والاستسلام ، فالشر أمر طبيعي وركن أساسى من أركان الحياة الخلقية، أم أنها نظرة تدعو للإصلاح فالاعتراف بوجود الشر يعد بداية الطريق للانتصار عليه ؟ من الواضح أن "رويس" كان رافضا للتشاؤم والاستسلام الصوفى ولمبدأ الخيرية الخالصة ، وأكد على ضرورة وجود الشر بوصفه عنصرا أصيلا لتحقيق الإرادة الخيرة، وبذلك تصبح دعوته دعوة إصلاحية أخلاقية ، فالاعتراف بالشر ضرورى للقدرة على التغلب عليه وتأكيدا على أن الخيرية تعنى الصراع والقضاء عليه ، فالرغبة الشريرة قائمة ، ولكن يجب التغلب عليها دائما . ولقد جاءت معالجة "رويس" لإشكالية وجود الشر تسير فى تيار المثالية الألمانية، وتشبه آراء "هيجل" بصفة عامة ، و"فشته" و "شوبنهور" بصورة خاصة، وإن كان قد وصل إليها بمنهج مختلف ، وبأدلة مختلفة، فاتجه إلى الخبرة الإنسانية المطلقة ، ومن الذات الفردية إلى الذات المطلقة ، فينتقل "رويس" من صفات الجزء إلى صفات الكل، ومن المحدود إلى اللامحدود، وكأن صفات الجزء لها كل صفات الكل! وإذا كان الوعى المحدود جزءا من الوعى المطلق أو الشامل فكيف أن ما يحدث فى المحدود يحدث فى المطلق؟ وإذا تم اعتبار صفات الوعى واحدة ولا فرق بين المحدود والمطلق إلا فى طول الفترة الزمنية وجاز هذا التوحيد فما الذى يجعل المطلق أشمل وأكمل؟ من الواضح أن "رويس" قد اكتفى بحل الإشكالية، فالمطلق يجتاز بفترة زمنية طويلة، يحيا ويدرك ، ما لا يستطيع الوعى المحدود إدراكه، ولكن ألا يعنى ذلك أن الحقيقة تكمن فى الفردى أو المحدود أو الجزء؟ طالما أن معرفة صفات المطلق أو الكل ، تستند دائما إلى معرفة صفات المحدود أو الفرد، وتوحد فلسفة "رويس" بين الفرد والمطلق، فما ضرورة وجود المطلق ؟ كذلك من الملاحظ أن " رويس " جعل كل خير نتاجا لكل شر أو لشر معين فهل بالضرورة يجب أن يكون كل خير نتاجا لشر؟، يقول "رويس" إذا لم يوجد الشر لا وجود للخير، ولكن هل يعنى ذلك أن يكون كل خير نتيجة للتغلب على الشر ، وهل يمكن التغلب على كل الشرور؟ ألا تنتج الخيرية عن الأريحية فى معظم الأحيان؟ من الواضح فى معالجة "رويس" للشر أنه يعتبر وجوده للإنسان العادى لا يمثل مشكلة عليه أن يعانى منها ، أو يحاول القضاء عليها ، بقدر ما يمثل وجوده واجب أو مهمة عليه أن ينجزها ويتخلص منها (٥٦) .

## القسم الثانى

## الدراسة

### أولا: إشكالية دراسة تاريخ الفلسفة

يرى "رويس" أن الفلسفة الحديثة بمذاهبها المختلفة ما هى إلا تاريخ مذهب واحد،أو حركة لفكر واحد ينتقل من السلب إلى الإيجاب، ويمر بمراحل معينة قسمها "رويس" إلى ثلاث فترات رئيسية، ويغير هذا المذهب من منهجه وموضوعه خلال هذه المراحل التى يمر بها، فليس هناك إلا فكر مثالى واحد يتغير موضوعه ، فتاريخ المذاهب الفلسفية تاريخ الروح ، ويرى "رويس" أن التغير الذى يحدث فى الموضوع الرئيسى للفكر فى مرحلة معينة أو فى فترة من فترات تاريخ الفلسفة يكون نتاج مرحلة شكية فاصلة ، أى يبلغ الشك فيها أقصى مداه ، فإذا به يدفع الوعى إلى إعادة التفكير فى موضوعه وإلى إعادة صياغة أدواته، فأوى تحليل "لوك" للمعرفة ، وشك "هيوم" فى قدراتنا المعرفية، إلى أن يعيد "كانط" البحث فى الذات ودوره فى تنظيم العالم، وإن كان قد تم تأليه الطبيعة فى القرن السابع عشر فقد تم تأليه الذات فى القرن الثامن عشر، وبعد أن كان الذات الإنسان بمقولاته يؤدى إلى وجود الذات الإنسانى الواسع أو الحق عند "كانط" ، ولا يخرج هذا الذات العميق عن كونه مجرد "عقل النوع الإنسانى عامة" حيث تتوحد فيه مقولاتنا الإنسانية (٥٧) عاد وتحول إلى الذات الأخلاقى عند "فشته" وإلى الذات المطلق الفاعل فى التاريخ عند "هيجل" ، ولكن يلاحظ أن هناك شك يؤدى إلى إعادة بناء جزء من الموضوع المفكر أو لحظة من لحظاته، ويمكن تسميته بأوجه نقص داخل هذا المذهب تؤدى إلى تعديل فى صفات الموضوع ، وليس إلى تغييره تغييرا كاملا ، أى لا تؤدى إلى تعديل مسار الفكر وإنما إلى إضافة المزيد من العربات

لقطاره ، ومن الواضح أن "رويس" لا ينظر لتلك التفرقة – إن جاز التعبير – بين الشك الكامل والشك الجزئي أو الشك الواسع الذى يشمل الموضوع كله ، والشك الضيق الذى يتناول جزءا منه، فيصبح نقدا ، إذ يرى رويس أن كل أنواع الشك ما هى إلا نقد داخلى ، أى داخل نطاق طبيعة الفكر المثالى ، بالرغم من أنه يقرر بأن ليس هناك مذهب فلسفى مطلق أو نهائى ، فلكل عصر فلسفته وزمانه وأثره فى تراث الإنسانية (٥٨) وللحقيقة وجوه متعددة، ولا ينظر المثالى والمادى إلى حقيقتين مختلفتين ، وإنما إلى حقيقة واحدة من زاويتين مختلفتين ، إلا أنه يؤكد من خلال الكتاب كله أن المثالية هى المذهب النهائى والحتمى وروح الفلسفة الحقة .

قد يتم عرض تاريخ المذاهب الفلسفية أو التغير فى مسار الفكر الفلسفى من خلال تأثره بالكشوف العلمية الكبرى أو النظريات العلمية التى تغير من رؤية الإنسان للعالم أو النظريات السياسية التى تفيد تشكيل العلاقة بين الفرد والمجتمع أو الثورات التى تؤدى إلى تغيير جذرى فى أوضاع المجتمع، فنظرية "كوبرنيقس" مثلا قد دفعت الفلسفة إلى إعادة بناء دارها أو موضوعها وتغيير مناهجها ، وإلى ظهور فلسفة تختلف عن تلك التى كانت سائدة قبل ظهور النظرية ، وبالتالى يكون عرض تاريخ الفلسفة والمذاهب الفلسفية مرتبطا بتلك النقلات الحضارية ولكن "رويس" لم يحاول أن يوضح تأثير تلك النظريات العلمية أو تلك الثورات السياسية والتغيرات الاجتماعية ، فلم يذكر تأثير نظرية "كوبرنيقس" فى بناء الفلسفة الكانطية اى يوضح دورها فى الانتقال من دراسة العالم والطبيعة إلى دراسة الإنسان أو الذات ، كذلك يلاحظ أنه قد اعتبر ظهور نظرية التطور مرتبطا بالفكر الرومانسى الذى قال بالتغير، وأنها قد وجدت إرهاصاتها فى الفكر المثالى ، فاكتشاف نظرية التطور لم يتواكب مع ظهور كتاب أصل الأنواع "لداروين "، وإنما جاء من داخل إطار التيار المثالى، بل إن اكتشاف التطور لم يتم إلا من منظور مثل أعلى يحدد المقصود بالتطور (٥٩) ، وبذلك تصبح الفلسفة موجه للعلم وشعلة لنظرياته، كذلك لم يشر "رويس" للأحداث السياسية والاجتماعية الكبرى ، ولم يعتبر الظروف الاجتماعية أو الثورات أو الحروب وما يترتب عليها من استعمار واحتلال دوافع لتغيير مسار الفكر وموضوعاته ، فلم يشر إلى تأثير الاحتلال الفرنسى ، واتجاه فيلسوف مثل « فشته » لأن تصبح فلسفته دعوة لوحدة

الأمة الألمانية وتغيير الواقع ، أو إلى تأثير المعارك الحربية على "هيجل" والظروف الاجتماعية التى كانت سائدة فى ألمانيا ، ولذلك جاء مسار الفكر منفصلا عن الواقع ، لا يؤثر فيه أو يتأثر به، وكأن الإنسان يحيا فى عالم بدايته ونهايته فكر ، فيتفق "رويس" مع "بول" فى أن الفلسفة الألمانية فلسفة فضاء ، وإن كان الإنجليز قد امتلكوا البحر والفرنسيون قد امتلكوا الأرض فالألمان قد امتلكوا الفضاء ، فغاب الواقع التاريخى والاجتماعى ، وإن كان "رويس" يرى أن نقيصة المثالية إهمال الواقع فمن الواضح أنه لم ينج من هذا الاتهام نفسه .

ومن الواضح أن "رويس" لم يستثمر العرض الذى يصف فيه الحياة الشخصية لكل فيلسوف من الفلاسفة الكبار الذين عرض لمذاهبهم الفلسفية ، وكأنه يؤكد على ضرورة الفصل بين الحياة الشخصية للفيلسوف وفلسفته، وذلك على عكس ما هو متعارف عليه دائما عند قيام الباحث بعرض الحياة الشخصية لصاحب المذهب الفلسفى الذى يقوم بدراسته ، لقد عرض "رويس" لحياة بعض الفلاسفة بصورة تفصيلية ، ولكنه لم يربط ربطا "محكما" بين أحداث تلك الحياة وفلسفاتهم، فبالرغم من إشارته لحادث حرمان "إسبينوزا" فى المجتمع اليهودى ، واتهام "فشته" بالإلحاد، وعزلة "كانط" الاجتماعية ، وحياة "هيجل" العملية، واتهام "شوبنهور" بالجنون ، وحب "شلنج" لكارولين قبل انفصالها عن زوجها "شليجل" أو حزن "نوفالس" على وفاة محبوبته – إلا أنه لم يوظف تلك الحوادث الهامة فى حياة كل فيلسوف من هؤلاء الفلاسفة فى الربط بينها وبين فلسفته ، وكأنه يؤكد عدم وجود علاقة بين حياة الفيلسوف الشخصية وفلسفته، لم يحاول "رويس" أن يجعل المذهب الفلسفى نتاج ظروف نفسية واجتماعية ، وكأنه يحاول أن يبعد عن المثالية أى شبهة قد تسلب عنها صفة الموضوعية ، وكأن الفكر ينبع من فكر فقط ، والفيلسوف ما هو إلا أداة مفكرة لا شأن لحياته الشخصية بمسار هذا الفكر ، لم يتساءل "رويس" هل كان "إسبينوزا" سوف يقول بالجوهر الأزلى والدين العقلى إن لم يطرد من المجتمع اليهودى ، أو أن تشاؤم "شوبنهور" كان له ما يبرره لو لم يكن منتميا لأسرة لها تاريخها مع المرض العقلى ، وابن لأم تهوى الآداب ولها مكانتها الاجتماعية والأدبية فى المجتمع الثقافى الألمانى ، من الواضح أن "رويس" مؤمن باتجاه مسار الفكر اتجاها حتميا ، شاء الفلاسفة أم لا ، من المثالية

الذاتية إلى المثالية الأخلاقية فالمثالية الرومانسية ثم الموضوعية والمطلقة دون النظر لحياة الفلاسفة وشخصياتهم وحياتهم الاجتماعية والنفسية .

لم تكن دراسة "رويس" لتاريخ الفلسفة دراسة حيادية ، أو كما قد قال فى مقدمة كتابه أنه قد أخذ موقف المؤرخ العارض لتاريخ الفلسفة الحديثة ، ربما كانت تلك غايته فى بداية إلقاء هذه السلسلة من المحاضرات ، ولكن من الواضح أنه مع تكرار إلقائها وتنقيتها أكثر من مرة ، قد بدأت تشكل أرضية وتربة يعيد حرثها وتهذيبها لكى يبذر فيها بذور مذهبه الفلسفى ، فيأتى المذهب نبتا طبيعيا لما تغذى عليه من هذه التربة . لم يبحث عن المساهمات أو الأفكار التى قدمتها هذه الفلسفة الحديثة للفكر الإنسانى ، باستثناء أنها جاءت مجسدة لمذهب الإيمان القديم وتطويراً لفكرة الذات المطلق ، كذلك لم يردها إلى ظروف اجتماعية أو سياسية تكون سببا فى نشأتها ، وإنما كان يتعامل مع النصوص كلبنات لبناء الوعى الذاتى ، فالنص لا قيمة له فى حد ذاته بقدر ما يمكن أن يؤسس من أفكار ، أو يثير من مشاعر وانطباعات ، أو يشارك فى بناء مذهبه الفكرى ، وبالتالى يصبح النص حاملاً لفكر الشارح أو العارض ، أو شعلة تضىء له أفكاره الكامنة فتكشف عنها ، أو لبنات يرصها الواحدة تلو الأخرى حتى يعلو بناء مذهبه الفلسفى ، فكان يعرض فكر الفيلسوف الذى يتناوله بإسلوبه الخاص ، ويعيد صياغة هذا الفكر ، بحيث يأتى متسقا مع فكرة مسبقة لديه ، فيعيد تأويل النص بأمثلة توضيحية يبين بها مراد الفيلسوف . لم يكتف رويس بالشرح والتفسير لتوضيح المذهب المدروس ، ولم يتوقف عند حد التأويل واستخراج المعنى الباطن أو ما يجاوز النص ، وإنما كان يضيف لعمليات الشرح والتفسير ما يجعل الفكرة الفلسفية المدروسة تأتى متسقة مع فكرة فلسفية لديه ، يحاول التدليل عليها ، فيصبح "كانط" من أنصار المثالية المطلقة بالرغم من مثاليته الذاتية ، وأنه كان يريد الوصول لفكرة الذات المطلق ، ولكنه توقف عند الذات الحقة (٦٠) .

فيتجاوز "رويس" مذهبه لكى يصبح "كانط" من دعاة المثالية الموضوعية. وبذلك تأتى مثالية "رويس" نتاجًا منطقيًا لتطور تاريخ الفلسفة الحديثة . يريد رويس أن يؤكد أن المذهب الفلسفى لا ينبع من فراغ ، أو يخلق من العدم ، وتلك هى المقولة الأساسية للتفلسف ، فتاريخ الفلسفة هو التربة التى تنتب منها المذاهب الفلسفية ، فليس هناك مذاهب شيطانية ، فلكل مذهب بذوره الكامنة فى التاريخ ، وتظل هذه البذور الكامنة

حتى تجد المناخ المناسب للنمو والتطور ، وإن كان "رويس" لم يوضح تلك الظروف التى تساعد على ظهور المذهب الجديد بقدر ما يحدث كنتاج لتطور الفكر الفلسفى ذاته أو بلوغ الشك إلى أقصى مداه والوصول إلى نهاية الطريق ، أو الرغبة الدائمة فى تجاوز كل فكر يتم الوصول إليه أو يكون المذهب عبارة عن حل حتمي وضرورى لمشكلات يفرضها هذا الفكر الفلسفى دائما . فالعقل الشامل اللامتناهي ضرورى لحل متناقضات المذاهب التى تناولت تفسير العالم الخارجى ، أو تلك التى حاولت بناء العالم الباطن بوصفه بديلاً لهذا العالم الخارج أو مكملا له ، وقد يكون المذهب الفلسفى الجديد ، ما هو إلا مذهب فلسفى قديم ، وقد أعيد صياغته صياغة جديدة ، وبالتالى يكون لكل مذهب إرهاصاته الأولى أو صورته القديمة ، فيظهر داخل إطار فكرى عام كالتيار المثالى أو الواقعى مثلاً ، ويصبح إله المثالية الجديد إله الإيمان القديم وقد أعيد صياغته وتعديله . وقد يأتى المذهب الفلسفى شاملاً أو موفقًا بين اتجاهين رئيسين ، أو بداية لمرحلة فكرية جديدة مثلما كان "سقراط" قديما و "ديكارت" حديثا ، أو يمثل نقطة التقاء لتيارات فكرية عديدة لما كان الفكر الأفلاطونى أو خاتمًا لمرحلة فكرية مثلما ظهر عند " أرسطو" ، ولكن فى جميع الأحوال لا يمكن بداية التفلسف من فراغ ، أو كما قد يتصور بعض المفكرين أن فى مقدورهم وضع مذهب فلسفى يبدأ من اللحظة الحاضرة ، فلا قيمة لأى مذاهب سابقة أو لتراث فلسفى ، وكأن الإنسان قد بدأ حياته على سطح الأرض من هذه اللحظة ، فلا ماضى يحمله وراءه ، ولا جذور يتأسس عليها .

ولذلك وتأكيداً لما سبق يتعامل "رويس" مع تاريخ الفلسفة بمنظور جديد ، فيجعل "إسبينوزا" المثل الحقيقى للفلسفة الحديثة بالرغم من اعترافه بقيمة "ديكارت" ، وجوهر "إسبينوزا" الأزلى له عدة تعبيرات لا نعرف منها إلا اثنين ، الأول العالم المادى (الجوهر مجسم) ، والثانى العالم الباطن (الجوهر المفكر)، والعالمان متساويان ومشتركان فى القدرة على التعبير عن الحقيقة المطلقة والألوهية ، والإله يحل فيهما معا ، ولكن لكل منهما عالمه الخاص أى أن الجوهر يعبر عن نفسه فى الأجسام المادية وفى الحوادث الباطنية وقوانين الحياة العقلية فى الوقت نفسه [٦١] وينتهى "رويس" من عرض "إسبينوزا" بتأويله تأويلاً يتسق مع مذهبه الفلسفى الذى يعرضه فى الجزء الثانى من الكتاب بأن عقلنا يدرك العالم على أنه كائن حى واحد ، ينتشر قانونه الأزلى فى كل مكان ، وكل حب من جانبنا حب لله ونحن جزء منه وفيه نحيا ونعيش ، كذلك كان "مبدأ

الهوية" الذى قال به "شلنج" أحد لبنات اللامتناهى عند "رويس" فيما بعد . ينظر "رويس" لتاريخ المثالية على أنه التاريخ الحقيقى للفلسفة ، وبالتالى تصبح المذاهب الأخرى التجريبية والواقعية مثلا ما هى إلا مراحل سلبية ، وضرورية فى الوقت نفسه لبناء المثالية أى ينظر للفلسفة نظرة هيجلية فالتناقض فى الوعى ينتقل للتناقض فى كل جوانب الحياة ، وتاريخ الفلسفة ما هو إلا تجسيد لهذا التناقض ، فالواقعى والتجريبى مذهبان ضروريان ولهما مكانتهما فى الفلسفة وفى تطور الفكر المثالى ، ولكنهما موجودان بوصفهما مذاهب سلبية ، أو يدخلان فى حقيقتهما فى إطار المثالية ، لا معنى لفلسفة واقعية أو تجريبية ، فتاريخ الفلسفة تاريخ الفكر المثالى بدأ مع إسبينوزا "فكانط" فالمثاليون من بعده ، أما فلسفات "لوك" و"هيوم" و"سبنسر" ما هى إلا لبنات ضرورية تمثل الفترات السلبية ، أو مراحل السلب التى على المثالية أن تتخطاها ، فالمثالية هى الفلسفة الحقة ، وتلك المذاهب مثلها مثل الإرادة الشريرة التى توجد مهزومة داخل الإرادة الخيرة فهى جزء منها. ومما يؤكد توظيف "رويس" تاريخ الفلسفة لبناء مذهبه الفلسفى عرضه لفلسفة "شوبنهور" الذى قال بإرادة عمياء وبالتالى قلل من قيمة روح العالم أو دور العقل أو ما يسمى بعقل العالم ، فهل قد عرضه ليبين أن لكل مذهب دوره فى بناء ذلك النمط من المثالية ، أم أنه استعار إرادة "شوبنهور" لكى يعطى دوراً رئيسياً للإرادة فى مذهبه فيما بعد ؟ اعتبر "رويس" المثالية البنائية أو التركيبية التى تقول بالذات المطلق هى المثالية الحقة ، وحاول من خلال تاريخ الفلسفة إثبات صحتها والدفاع عنها ، وبالتالى لا يتسق عرضه لفلسفة "شوبنهور" مع تلك الغاية التى وضعها لنفسه .

حين يتناول المرء كتابا عن تاريخ الفلسفة الحديثة فإنه سريعًا ما يتساءل هل دراسة التراث الفلسفى غاية أم وسيلة؟ وهل سبب دراسته معرفة المذاهب الفلسفية التى ظهرت فى مرحلة تاريخية معينة أم ربط الحياة الاجتماعية لبعض الفلاسفة بمذاهبهم ، أم معرفة الأفكار الدينية والسياسية والعلمية التى كانت سائدة فى الفترات المختلفة لتلك المرحلة الفلسفية أى هل تكون الدراسة مقصورة على المذاهب الفلسفية فقط أم شاملة لكل جوانب الفكر المختلفة لتلك الفترة المراد التأريخ لها؟ الواقع أن مشكلة التراث وكيف نأخذ موقفًا منه باتت مسألة فى غاية الأهمية ، إذ يترتب عليها مسار الفكر لجيل بأكمله ، ويلاحظ دائما أن هناك ثلاثة مواقف تفرض نفسها دائما ؛

الأول يعتبر التراث قيمة فى ذاته ، وكل قيمنا الإنسانية كامنة فيه وحلول مشكلاتنا كلها قد سبق تناولها فى التراث ، وبالتالى يجب علينا التمسك به ؛ فلقد ناسب القدماء وتم تجربته ، ولا ضرورة للمغامرة بمواقف وحلول جديدة لم تتم تجربتها . الموقف الثانى يأخذ موقفًا مضاداً فطالب بالقطيعة مع الماضى والنظر للتراث بوصفه عدما أو صفرا كما قال البعض ، فما مضى لن يعود مرة أخرى وعلينا أن نبدأ من الحاضر دائما. الموقف الثالث يأخذ وضعاً وسطًا فيرى أن الثراث هو التربة التى تنبت منها أفكارنا ، ولا جديد إلا من قديم ثابت هناك ، ولكنه لا يكون مطابقًا له بالضرورة ، فيأتى الجديد مكملاً للقديم ولبنة فى البناء ، أو ثمرة طبيعية ومنطقية منه. وينتمى "رويس" لأصحاب الموقف الثالث ، فدراسة التراث مسألة ضرورية لكل فكر فلسفى جديد ، ولا جديد من عدم . ولكن هذا الموقف الثالث مازال غامضًا ، هل دراسة التراث تدخل فى إطار الدراسة الموضوعية الحيادية ، أى يأخذ الباحث موقف الوصف والتحليل ، وكأن الفكر الفلسفى ما هو إلا مجموعة من المذاهب الفلسفية المتراصة جنبا إلى جنب ، أم أن الدراسة تعنى إعادة القراءة لهذا التاريخ الفلسفى أو لتلك الفترة الفكرية التى تتم دراستها ، وبالتالى تمارس الذات دورها فى تلك القراءة فيحاول الفيلسوف أن يقرأ حركة تلك المذاهب ويبحث عن النسق الذى يضمها جميعًا ، وبالرغم من التنافر والاختلافات التى قد تظهر فيما بينها يبحث عن الروح السارية فى أعماقها ، فتأتى حركة الفكر فى الحاضر استمراراً لها ، ونبتا من جذورها . نظر "رويس" لتاريخ الفلسفة الحديثة من منطلق هذه النظرة ، فبحث عن روح الفلسفة الحديثة ، فجاءت فلسفة عقلية فى ظاهرها ، علمية فى مناهجها ، إيمانية فى باطنها ، مسيحية فى أعماقها . ترفع من شأن العقل وقيمة الإنسان ولا تقلل فى الوقت نفسه من التصور المسيحى لله وعلاقته بالإنسان ، فاحتل الإنسان مكانته مع مقولة أنا أفكر فأنا موجود ووجدت الروح تجسدها فى الذات ، وأودعها "إسبينوزا" جوهرة الأزلى ، والإنسان يؤمن بالله ولكنه لا يشعر بحاجة الله له ، فيحب الله ولكنه لا يلزم نفسه بواجب معين . وجاء "كانط" وجعل العقل الإنسانى بالتخيل البنائى ومقولتى الزمان والمكان ومقولات الفهم ، يصنع العالم ويعيد تنظيمه وبناءه ، والله مسلمة أخلاقية ، فأصبح الإنسان سيد الطبيعة ومكتشف العلم ، ورد "كانط" كل شىء للذات الحقة التى تمثل بعداً عميقاً للذات الإنسانى اللحظى . وفى المذاهب المثالية اللاحقة "لكانط" وضح الروح وتجسد فى

"عقل العالم" أو "الإرادة المطلقة" . وأصبحت الإرادة الإنسانية جزءاً من الإرادة الإلهية وانتهى الفصل بين الذات والموضوع والمتناهى واللامتناهى وأصبح العالم شخصية واحدة. وبصرف النظر عن صحة هذه القراءة التى يمكن استنتاجها من تاريخ الفلسفة الحديثة إلا أنها تبين أن التراث ليس جثة هامدة يمكن دفنها فى أسحاق الماضى ، أو حشائش ضارة يسهل انتزاعها ، أو مشكلة يمكن حسمها أو القضاء عليها بقرار سلطوى ، فقراءة التراث تمثل قصة تحرر الإنسان ، وكيف يكون مشاركاً فى بناء عالمه وبناء تصور الذات المطلق ، وبالتالى تصبح للفلسفة روحها الحية التى تستمد غذاءها من أعماق التاريخ .

ومع ذلك لا يشعر القارئ لروح الفلسفة الحديثة كما عرضها "رويس" بأن لهذه الروح صلة بحوادث اجتماعية معينة أو اكتشافات علمية أو أنها قد تأثرت بالحياة الواقعية للإنسان ، وكأن تاريخ الروح منفصل عن تاريخ العالم أو المجتمع . واضح أن "رويس" فى معرض دفاعه عن المثالية قد عزلها عن الحياة الاجتماعية ، وبالرغم مما هو معروف من أن الفلسفة الحديثة كانت نتيجة لتضاؤل سلطة الكنيسة وتزايد سلطة العلم ، ورد فعل لتصورات جديدة ومناهج علمية جديدة [٦٢] والاتجاه للنزعة الفردية – فلقد بنى "ديكارت" المعرفة على يقين الذات والوضوح والتمييز وظهرت نظرية علمية جديدة حول الكون والعالم ، ونظرة جديدة للدين وعلاقته بالفلسفة [٦٣] وإن كان "رويس" قد اتجه للاهتمام بالواقع مثلما اهتم بالعلم به ، ويرى عدم وجود فرق بين مادة وروح ، أو فكرو واقع والعالم مظهر لفكر باطن ، إلا أنه قد أعطى للجانب الروحى القيمة الكبرى ، وعالم التقدير أسبق من عالم الوصف والمطلق يتجسد فيها [٦٤] وكأن حوادث العالم لا قيمة لها فى تغير مسار الفكر ، ولعالم الفكر مقولاته الثابتة الخاصة ، علما بأن الفكر دائما ما يكون رد فعل العالم الواقع ، أو موجها له فى بعض الحالات. ولذلك يمكن القول بأن "رويس " بالرغم من اعترافه بالعالم الخارجى بوصفه مظهر "العالم الباطن" إلا أنه جعل الثانى أساس الأول ، فى العالم الخارجى مجرد مظهر قد ظهر لتحقيق رغبة لدينا [٦٥] وضحى بالواقع فى مقابل الروح ، وبالأحداث السياسية والاجتماعية فى مقابل عالم الأفكار ، فلا يستطيع القارئ "لروح الفلسفة " أن يتلمس الحياة الاجتماعية التى دفعت لوجود مثل تلك الفلسفة أو لتناولها لأفكار بعينها فيدرك الصلة بينها وبين تلك الحوادث ، وكأن مسار الفكر مسار مستقل عن مسار المجتمع

والروح الاجتماعى ، فلا تلتقى هموم الفكر مع هموم الوطن . إن الفلسفة ليست مجرد إعادة صياغة المذاهب القديمة ، دفاعاً عنها أو لتشكيل مذهب جديد منها ، و إنما هى نقد للحياة ، حقيقةً أن كل شىء يرتد فى النهاية إلى الفكر ، ولا نتعامل إلا مع أفكار ، ولكن ألا يدخل الواقع فى تشكيل هذه الأفكار ؟ ألا تلعب الحياة الإنسانية دوراً فى نشأتها واضمحلالها أو تطورها ؟ يقول "رويس" إن تاريخ الفكر هو المرشد الوحيد الذى استمد منه الأفكار والذى نتعلم منه صبغ عملياتنا الفكرية وصبغة إنسانية ، وما يستحق التمسك به من الأفكار والقيم [٦٦] ولكن هل معرفة الإنسان لقيمته الإنسانية لا تتأتى إلا من دراسة الفكر ، ألا يفرض الواقع المعاش قيما جديدة ، وتوضح الأحداث الحاضرة فساد أفكار آمن بها الإنسان زمنا طويلا ، ألم يحدث أن تتبدل قيمة المذاهب ويفرض الواقع همومه دائما. إن الفلسفة ترتبط بحاجات الإنسان ، وإن كانت تنبع من تاريخه فلا يجب أن تهمل حاضره ، فالفلسفة ليست قيمتها فى ذاتها ، وليست مجرد إفراغ لمضمون الذات المفكرة ، أو البحث عن قوانينها العميقة ، إن لم يكن لهذا المضمون وتلك القوانين ، قيمة يشعربها فى حياتنا المعاشة ولابد من الانتقال من الأنا أفكر إلى الأنا موجود ، إن الكتاب يوضح أن "رويس" مازال يحيا تعالى الأنا فى فضاء المثالية الألمانية ، حقيقة أن غاية الكتاب البحث عن روح الفلسفة إلا أنه بحث فى طرف واحد ، وبالرغم من اعتراف "رويس" بالجانب المزدوج للحقيقة قد ضحى بالجانب المادى مقابل الروحى ولم يستطع التخلص من نقيصة المثالية .

وبالرغم من إيمان "رويس بقيمة الشك المنهجى ، ويرى أن المنهج الشكى القديم منهج مفيد فى الفلسفة مثلة مثل المصباح السحرى ، كلما لمسته أخرج لك العجائب ، ويكتشف آفاقا لم يكن فى مقدور الإنسان اكتشافها ، واعتبر الشك الدينى إن جاز التعبير لا يقل أهمية عن الشك الفلسفى فالله يحب أن يشك فى وجوده [٦٧] ، نجده يعود ويصرح فى كتابه « روح الفلسفة الحديثة » بأن المفكر مجرد كاشف وموضح ولا يبتكر شيئا جديدا ، وكل ما هنالك أنه يكتشف ذاته من خلال الفكر وتاريخه ، فدراسة تاريخ الفكر تساعد المرء على معرفة ذاته واكتشاف مثله العليا ، فالتاريخ يعلمنا المثل العليا ذات القيمة الإنسانية ، وأى المثل التى تستحق التمسك بها من بين مثلنا الشخصية . المذاهب الجديدة ما هى إلا مذاهب قديمة وقد أعيد صياغتها ، فالجديد يخرج من القديم وبالتالى تتحول المسألة إلى نوع من التطوير أو التجديد

أو إعادة الصياغة [٦٨] . الواقع أن الشك طريق غير مأمون العواقب ، ولا بد أن تكون جميع الآفاق مفتوحة ، فالتفلسف الحقيقى يكمن فى القدرة على تقبل الجديد ، وعلى وضع الفروض الجديدة ، والتى قد يراها الفعل غريبة فى البداية ، وقد يأتى الجديد الذى يتم التوصل إليه رفضا للقديم كلية ، وتغييراً فى مفاهيم وتصورات سادت زمنا طويلا . حقيقة قد يكون الجديد نابعًا من نظريات ومذاهب قديمة ، فلا شىء ينبت من فراغ أو عدم ، ولكنه ليس بالضرورة إعادة صياغة لمذهب قديم . وقول رويس بأن الجديد ما هو إلا إعادة صياغة للقديم ، ما هو إلا نوع من التمسك بالماضى وقيمه ، وهى نظرة دينية فى أعماقها تحاول أن تؤكد قيمة فكر دينى معين ، وتجعل من كل المذاهب الفلسفية الحديثة مجرد إعادة لصياغة هذا الفكر الدينى فى ثوب جديد ، وبالتالى يمكن القول بأن رويس كان فى ذهنه دائما فكرة إعادة أو إحياء الدين المسيحى القديم وتجديده ، ومما يؤكد ذلك أن رويس قد اعتبر الشك ذاته لا يستقيم إلا فى ظل وجود الحقيقة المطلقة ، وبالتالى فى الشك جزء من بناء الحقيقة المطلقة ووجوده ضرورة من أجل استقامتها .

عند عرض رويس لمسار الوعى الأوروبى الحديث ، كان يرى أنه ينقل دائرة اهتمامه من طريق لآخر ، فهناك طرفان رئيسيان هما الذات والعالم ، ويمثلان محور اهتمام الوعى الأوروبى ، ولكل منهما فترة زمنية تكون لها الصدارة ، فكان العالم الطبيعى محور اهتمام الفترة الأولى ، وفى الفترة الثانية ، بدأ الاتجاه يتحول نحو الذات التى تدرك العالم ودراستها بوصفها جزءا من الطبيعة . الفترة الأولى تأليه للطبيعة والثانية تأليه للإنسان . ثم تأتى الفترة الثالثة عودة للطبيعة مرة أخرى بعد أن استفادت الذات بمعرفة إمكاناتها ، أى أن مسار الوعى الأوروبى مسار جدلى من الشىء إلى نقيضة وبذلك يصبح تاريخ الفلسفة عبارة عن الانتقال بين محورين رئيسين ، وكان لا بد أن يظهر الذات الواسع أو الذات الحقة أو الفصل المطلق أو الإرادة المطلقة أو روح العالم باعتبارة محوراً ثالثا ، وإن كان هذا المحور الثالث يسرى فى خلفية تلك الفترات الثلاثة ويكمن وراء المحورين الرئيسيين ، فتارة يكون امتداداً للذات الفردى أو اللحظى ، وتارة أخرى يكون امتدادا للعالم أو يكمن وراءه ، وبالتالى يكون لكل محور من المحاور التى تكون الفترات حولها جانبان : ظاهر وباطن ، فإن كانت الذات اللحظية أو التجريبية ظاهراً فى الذات الواسع أو الحق الذى يتصل به هو الكامن ،

وإن كانت وقائع العالم ظاهراً فالعقل المطلق أو الإرادة المطلقة والرغبه الباطنة هى التى تسير خطواته وحوادثه ، وبالتالى يكون الروح المطلق هو الجانب الخفى للمحورين الرئيسيين . من الواضح أن " رويس " بوصفه من أنصار الهجيلية الجديدة التى ظهرت فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين ، كرد فعل على الوضعية ، وكتيار لإحياء الهيجلية ، اهتم بالروح ولم يهتم بالجانب الصورى من الجدل الهيجلى ، أى اهتم بالروح وبما يسميه هيجل قوة النفس ، وجاء عرضه لروح الفلسفة الحديثة دفاعا عن المثالية ، وهى نفس الدعوة التى تبناها فى كتابه الجانب الدينى للفلسفة ( ١٨٨٥ ) . ولكن " رويس " لم يوضح سبب الانتقال من محور إلى الآخر ، أو احتلال الذات أو العالم لفترة فلسفية مستقلة بذاتها ، هل لاكتمال الأسئلة التى أمكن إثارتها حول الموضوع محور الاهتمام ، الأمر الذى يؤدى إلى التراكم الكمى الذى يحوله إلى كيف ، أم طبيعة الحركة الجدلية التى تفرض الانتقال من الفن للفن . كذلك من الواضح أنه يساوى بين لفظ الجوهر والذات والمطلق فكلها مسميات لشيء واحد ، فيحدث نوع من التعميم المخل الذى يهمل التفصيلات الأساسية بين تلك المسميات ويفضل الاختلافات بينها ، فجوهر إسبينوزا ظل هوية جوفاء لا أثر فيه للتمايز والاغتراب ، ولا أثر فيه للذاتية والوعى بالذات أى أقرب للوجود الثابت ومع ذلك أعطى رويس له صفات المطلق والوعى والذاتى . حقيقة أن " المطلق " عن " هيجل " يمكن أن يكون جوهراً وذاتا فالجوهر الحى هو ذلك الموجود الذى فى الحقيقة ذات (٦٩) . كذلك من الواضح أن الذات عند كل من " كانط " و"فشته" ذات جوفاء فارغة ، أى لا تحوى إلا مقولات وقوالب فارغة لاقيمة لها إلا بالحدوس الحسية التى تأتى من الخارج ، مدركه لعالمها وليست خالقه له ، بينما عن " هيجل " الذات خالقا لعالمه بالفعل متحكماً فيه ، كذلك الوحدة عن شلنج وحدة غامضة ومطلقة ، أشبه بالأبقار السوداء فى الليل كما قال عنه " هيجل " . كذلك من الممكن القول بأن جوهر " إسبينوزا " جوهر حيث لا حياة فيه ، بينما جوهر " هيجل " حى ، وهكذا يمكن القول أن القول بالروح الواحد السارى فى الفلسفة الحديثة يعد نوعًا من المجاز أكثر منه حقيقة مبرهن عليها . وإن كان " رويس " بنوع من التأويل المعتسف أحيانًا يحاول أن يبين أن تاريخ الفلسفة الحديثة ما هو إلا تاريخ المثالية التى بدأت من أفلاطون ، وإلهها نفس إله أفلاطون

مهما تعددت صوره ، ونفس الإله المسيحى القديم ، وأنها انتقلت من مثالية ذاتية عند " ديكارت " إلى موضوعية " إسبينوزا " ، و" كانط " بنوع من التأويل إلى مثالية ذاتية عند فشته أو أخلاقية طبقًا لوجهة نظر رويس لها ، وإلى مثالية تحليلية عند " بركلى " ثم مثالية بنائية عند هيجل ، فإن دافع رويس ما هو إلا تبريرى ، يهدف للدفاع عن المثالية وإلهها ، بوضعها الفلسفة الوحيدة القادرة على تجسيد الروح المسيحى الحقيقى وتطوره ، لذلك من الواضح أن هدف " رويس " من دراسة تاريخ الفلسفة الحديثة ، إثبات حقيقتين : الحقيقة الأولى أن هناك روح واحدة تسرى فى الفلسفة الحديثة بمذاهبها المختلفة تضم فى جنباتها السلب والإيجاب ، أى المذاهب التى قالت بالشك والتشاؤم والتى قالت باليقين والتفاؤل ، والحقيقة الثانية أن هذه الروح ما هى إلا روح المذهب المسيحى القديم أو دين الآباء ، وبالتالى تصبح الفلسفة الحديثة ما هى إلا عملية تعقيل للروح المسيحى .

ومن الواضح أن دراسة تاريخ الفلسفة تبين لنا أن ليس هناك مذهب واحد مقدس ، ولكل مذهب نتائجه التى إن بلغ بها أقصى مدى وتم إغلاق جميع تساؤلاته يفتح الطريق لمحور اهتمام آخر ، وبالتالى ليس هناك مذهب واحد لمعالجة قضايا الواقع ومشكلاته ، حقيقة أن " رويس " قد جعل المثالية تستوعب كل المذاهب الأخرى إلا أن ذلك لا يعنى القضاء على المذاهب الأخرى ، وإنما المثالية أفضل من تحقق لها الأساس المتين الذى يمكنها من الاستمرار ، فلا تعارض العلم أو الاهتمام بالواقع أو ترفض التجربة الحسية والخبرة . فدراسة تاريخ الفكر تؤكد قدرة الإنسان على الوصول للحقائق ، مهما اختلفت وسائل الحصول عليها ، ومهما واجهها من شكوك فى قدراته أو وسائل معرفته ، كما تؤكد عدم وجود حقيقتين إلهية وإنسانية وإنما هناك حقيقة واحدة يستطيع الإنسان الوصول إليها ، وليس هناك "لا معروفا " ، فنحن جزء من المطلق والمطلق حولنا ، ونحن جزء من حقيقته . إن دراسة تاريخ الفلسفة تنبه لمواطن الخطورة التى قد تلحق بالمجتمع من جراء أفكار معينة ، وتنبه فى نفس الوقت لمواطن الخصب التى تساهم فى رفع شأن الإنسان وتساعد على تحقيق التقدم ، والقضاء على التخلف والخرافة والجهل فتاريخ الفلسفة قادر على تنقية ذات ، بمناهجه وأدواته ، ويتخطى تناقضاته ، ويمكن أن يمدنا بأفكار إذا قمنا بتطويرها ؛ تزيد من

حيويتنا وتساعدنا على مواجهة مشكلات العصر ، فلكل مشكلة أصولها وتراكماتها ، والفلسفة قادرة على كشف تاريخها .

## ثانيا : النزعة التوفيقية :

من الواضح أن الكتاب يمثل دفاعًا عن الفلسفة المثالية ، وإثباتا لمذهب المطلق الشامل الضارب فى أعماق الفكر الفلسفى النظرى والواقع وقيم الإنسان وأخلاقه . يبين " رويس " أن المثالية لب الفلسفة الحديثة بقدراتها المختلفة ، وأنها فلسفة لا تخلو من الروح الدينية الضاربة فى أعماقها ، وبذلك تنتفى تهمة الإلحاد التى وجهت لبعض روادها ، حتى تشاؤم " شوبنهور" كان من أجل تغيير طرق الإيمان ، وبالرغم من مهاجمة بعض المذاهب الفلسفية للعقائد المسيحية فى ظاهرها ، إلا أنها مسيحية فى أعماقها ، وبالتالى تعتبر المثالية امتدادًا لفلسفة التنوير المسيحى ، وتقدم تأويلاً جديداً للدين . ومن الواضح أن " رويس " يسعى للتأكيد على أن الفلسفة قادرة على إقامة الدين الطبيعى ، والإيمان العقلى الذى يكون قابلا للتدليل والبرهنة العقلية ، وأنه دين يتسق مع جوهر الإيمان القديم ، فجاء كتابه " روح الفلسفة الحديثة" تكملة وإثباتا لما قد عرضه فى كتابه " الجانب الدينى للفلسفة " ، فإن كان للفلسفة جانب دينى فالمثالية ومذاهبها المختلفة دليل على وجود هذا الجانب ، والفلسفة الحديثة بمذاهبها المختلفة ما هى إلا بحث عن المطلق ، وبذلك يقدم " رويس " تأويلاً دينيًا للفلسفة . وعنوان الكتاب يشبه الكتب الدينية ، ويوحى بالمعنى الدينى ، فلم يضع " رويس " العنوان المألوف ، الذى يبدأ بكلمة تاريخ أو مدخل ، أو عرض ، وإنما اختار كلمة "روح " ، لما تثيره من معان دينية أو صوفية ، وكأنه يعيد وضع كتاب " هيجل " فى مؤلفات الشباب عن روح المسيحية ومصيرها ، ومن جانب آخر لم يكتف " رويس " بالتأويل الدينى للفلسفة ، إذ كان يؤمن بأن الدين والفلسفة طرفان لخيط واحد ، فاتجه فيما بعد ، وفى مرحلة لاحقة للتأويل الفلسفى للدين ، خاصة الدين المسيحى ، فوضع كتاب "مشكلة المسيحية" ، بجزأيه ( ١٩١٣) يفسر فيه العقائد المسيحية تفسيراً عقلانيا ، ويلاحظ أن عنوان الكتاب جاء مشابها لعناوين كتب الفلسفة التى تتحدث عن مشكلاتها . وهكذا تتضح النزعة التوفيقية لدى " رويس" ، واتجاهه نحو تحقيق الوحدة ؛ فالدين والفلسفة

وجهان لحقيقة واحدة . وكأن ابن رشد يبعث من جديد ، فالحكمة صاحبة الشريعة ، والتأويل منهج صحيح . والحقيقة أن التوفيق بين الدين والفلسفة أو العقل والوحى ثبتت أهميته ، لتحقيق التوازن الاجتماعى ، فسيادة فكر على آخر يولد الانفجار ورد الفعل ، وتاريخ الفكر يثبت ذلك ، والواقع يؤكده ويثبته .

المثالية فلسفة ترتبط بالواقع ولا تنفصل عنه كما هو شائع عنها ، فلقد شكلت مشكلة علاقة الفكر بالواقع محورها الرئيسى ، وليست فلسفة تأملية تحيا فى برج عاجى كما كان يعتقد . حقيقةً يرتد كل شىء إلى " الأنا " باعتباره عارفًا إلا أن الواقع له وجوده وكيانه ، ولا يمكن اعتبار دراسة الواقع قاصرة على المذاهب الواقعية فقط ، وإن كانت المثالية تعترف بوجود الذات الواحد المطلق فإنها تعترف بوجود العالم الواقعى الذى يجسده ، ومثلما يكون وجوده ضروريا لتحقيق الاتصال الروحى بين الذوات الفردية ، فإن وجوده ضرورى لوجود الوقائع المادية . وإذا كانت المذاهب الواقعية العلمية أو التجريدية ، تؤكد وجود العالم الواقعى المستقل عن الذات وإمكانية معرفته بالخبرة الحسية فإن تلك المذاهب تتناقض تفسيراتها إذا لم تفترض وجود العقل المطلق خلف ووراء هذا العالم ، الذى يعد تجسيداً له . كذلك التصورات العلمية دائما ما تأتى متناقضة ، إذا لم تفترض مسبقًا وجود هذا العقل الكلى المطلق . وتتمثل نزعة التوفيق فى نقد" رويس " للتيار العقلى والتيار التجريبى ، فإذا كانت المثالية التقليدية تحاول القضاء على الشيئية والعقائدية والحج اللاهوتية ، فقام العقل بدور الإيمان القديم ، واتسم بالصورية والجمود والتجديد والشمول ، تتم شيئان الفردى والجزئى ، وضاع الواقع ، فإن " رويس " قد سار فى تيار الفلسفة المعاصر ، فنقد العقل ، وتحول الكوجيتو من الفكر للحياة ، وأضاف مقولات الإرادة إلى جانب مقولات العقل والخبرة ، واقترب من فلاسفة الحياة ونحو الذات والفردى ، وحاول إعادة صياغة المثالية ، كذلك نقد التيار التجريبى والمذاهب الواقعية والإرادية وبين تناقضها واستحالة تأسيسها دون قيام الفكر المثالى . وربط بين " الحس " والعقل والإرادة فى المعرفة ، والفكر والواقع ، وإن كانت الثنائية هى الظاهر فالوحدة هى الباطن . وهكذا يسير "رويس " فى تيار الهيجلية ، فكل واقعى عقلى وكل عقل واقعى . ورفض تجاوز الواقع أو إهماله ، أو الواقع المصمت بلا حداث وبلا روح وبلا مضمون وبلا حياة ، ورفض العزلة والفصل بين الفكر والحياة . إن الفصل بين الفكر والواقع ، يعد من أكبر

المشكلات التى يواجهها الإنسان ، فيفصل بين القول والعمل فى الحياة ، والإيمان والعمل فى الدين ، والخفى والمعلن فى السياسة ، ويمكن القول بأن آفة مجتماعتنا العريقة الفصل بين الفكر والواقع وبين النظر والعمل . قد يكون الفكر صوريا مثل مقولات كانط الفارغة أو مقولات " هيجل " الذى يصب الواقع فى مجموعة من التنظيرات النظرية ، وقد يكون الفكر حيادياً أو موضوعياً ، ينفصل عن ذاتية المفكر وآرائه الخاصة بحجة المحافظة على الموضوعية ، ولئن كانت تلك صفة من الصفات المطلوبة فى البحث العلمى ودراسة الواقع ، إلا أنها لا تعد من صفات الفيلسوف ، فلا يجب أن يفصل الفيلسوف نفسه عن الواقع ، فأدخل " رويس » مقولات الإرادة ، وجعلها مقولات أساسية ، وأصبح الواقع ليس حاملاً لفكر ، بقدر ما هو خاضع لإرادة تنفذ على الفكر .

إن المثالية تعترف بالجانب اللامعقول للعالم ، وليس كما كان يعتقد بأنها فلسفة تؤكد معقولية وقائع العالم ، وصلاحيتها جميعا للتفسير من خلال مبدأ المعقولية ، وتتهم بعدم كفايتها لتفسير الشرور والمتناقضات الكائنة فى العالم ، فالمثالية تعترف بوجود الظواهر العرضية ، وبالجانب اللامعقول للعالم ، ولكنها ترى أن هذه الظواهر ما زالت تحتاج للمعقولية وللتفسير ، وتعتبر وجود اللامعقول ضروريا حتى يمكن للإنسان التغلب عليه ، وتتحقق له فرصة السعى لمعرفته وإدراكه ، وبالتالى تعترف المثالية بالتناقضات وتفسح لها مجالها فى العالم . وبالرغم من أن المثالية فلسفة قبلية إلا أنها لا تستنتج العالم بصورة مسبقة بمعنى أن تصبح وقائعه كلها خاضعة للضرورة ومستنتجة عقليا ، وبالتالى ينتفى عالم الحرية . فهناك مكان للصدفة الموضوعية عند هيجل ، والحرية هوية الفلسفة وجوهرة عن فشته ، ويحيا الفكر حريته فى انتقاله من النقيض للنقيض فى الجدل ، وإن كانت القبلية عنصراً أساسيا فى المثالية ، فهى كائنة فى صلب كل فلسفة ، فوجودها لا يلغى وجود الخبرة والتجربة ، ولا تعارض بالضرورة الحرية . وهكذا يوفق " رويس" بين عالم الضرورة وعالم الحرية ، بين عالم التقدير وعالم الوصف .

ويتم التوفيق بين الفلسفة والعلم ، فالفلسفة المثالية تتسق مع تطورات العلم ، وتستوعب نظرياته وتعتبر مرشدا له ، فمهدت الرومانسية لنظريات التطور ، والتى لم تكن مجرد نتائج لأصل الأنواع ، ووضع شلنج فلسفة للطبيعة ، فباتت عقلا ولها قوانينها التى يمكن الكشف عنها . فالطبيعة عقل والعقل طبيعة . وسمح مطلق هيجل

بالتطور والانتقال من مرحلة لأخرى ، وتحوى كل مرحلة فى باطنها المراحل السابقة ، التى تموت وتحيا فى المراحل اللاحقة ، وترتبط كل مرحلة مع المراحل الأخرى بروابط منطقية يمكن استنتاجها ومعرفتها ، وما ذلك إلا تأسيس لتطور النظريات العلمية وارتباطها ببعضها بعضا ، فتاريخ العلم رأس . ووضح كانط إمكانية قيام العلوم الطبيعية والرياضية بعد تعرض أسسها للتشكيك عند " هيوم " وبذلك يعود التعاون بين العلم والفلسفة . كذلك تعترف المثالية بالأخطاء وضرورة وجودها فى صلب الحقيقة ، ويتسق ذلك الموقف مع المنهج التجريبى ، والمحاولة والخطأ ، فالخطأ مرحلة ضرورية للوصول لليقين ، ويدخل فى صلبه ، واستحالة الخطأ استحالة للحقيقة . إن مثل هذا الفكر يؤسس للعلم ، ويمكنه من مواجهة الأخطاء ومعالجتها ، فلا قيام للعلم بدون الاعتراف بالأخطاء والتغلب عليها . ولعل الربط بين العلم والفلسفة يعد من المطالب الضرورية فى الحضارة المعاصرة ، فظهرت فلسفة العلم ، وتدقق الفلسفة المناهج العلمية ، وترشحت المفاهيم والنظريات العلمية وقارنت بين الفروض والنظريات . وللأسف ما زال عالمنا العربى يعانى من الفصل بين النظرى والعملى ، فخلق جيلاً يكره العلم ، ويرتعب من كل ما هو علمى ، وجيلاً آخر لا يثق فى كل ما هو نظرى ويعتبره نوعًا من الأوهام والخرافة ، إن العلم لا تستقيم نظرياته إلا بالفسفة ، والفلسفة لا تستطيع أن تعيش بمعزل عن نتائج العلم .

أعادت الفلسفة المثالية للفرد كيانه الاجتماعى والسياسى والدينى ، فحققت التوازن بين الفرد والمجتمع ؛ فالفردية محور أساس فى النظام الاجتماعى ، وظهرت الفردية بمراحلها جنبًا إلى جنب مع المراحل الاجتماعية ، وجاءت معبرة عن الوعى عند "هيجل"، وجاءت الأنا رمزًا لقيمة الإنسان وحريته عند فشته ، فكل شىء يرد إلى الأنا واللاذات من أجل الذات. وظهر المذهب الفردى ودور الإرادة عند "شوبنهور" ، وأصبح النظام السياسى الذى يهمل قيمة الفرد نظاما فاشلا ، ولابد أن يفسح الطريق لغيره ، ويعيد للفرد كيانه وجاء مطلق هيجل فردا واحدا ، فالتفرد صفة أساسية من صفاته . كذلك أعادت المثالية للإنسان مكانته فى الدين ، بعد أن كانت مفقودة فى العصور الوسطى ، وأخذ دوره باعتباره جزءا من المطلق وأحد تعبيراته ، فالمحدود جزء ضرورى من اللامحدود ولا وجود للمطلق إلا من خلال الأفراد. ، ووجوده يتم التعبير عنه فى الأفراد الذين يشكلونه ، وإلا أصبح تصورا فارغا وعدما ، وبذلك يتحرر الفرد من

سلطة الكهنوت الدينى ، وما يترتب عليها من سلطة دينية واجتماعية ، وتصور هرمى للوجود يأتى الإنسان فى أسفله . إن إعادة صياغة مفهوم الفردية والتفرد وتحقيق التوازن بينهما وبين مفهوم الطبقة والمجتمع أو الدولة يعد من الأهداف الملحة لتحقيق نهضتنا العربية ، فلا صلاح لأمة تهمل قيمة الفرد وتفرده ، ولا صلاح لمجتمع يتجاهل حقوقه . إن اهتمام رويس بالفردية بالرغم من مثاليته الموضوعية ، وتأكيده على دور الفرد بالرغم من أن المطلق الشامل محور فلسفته – يعد تأكيدا لنزعته التوفيقية . بل إنه قد اختار عنوان الفرد والعالم للكتاب الذى عرض فيه مذهبه الفلسفى الضخم ، واختار عنون "فلسفة الولاء" لكتابه الذى عرض فيه لفلسفته الأخلاقية . فالتوفيق جوهر الفلسفة .

وتظهر النزعة التوفيقية عند "رويس" ، وأثناء عرضه لتاريخ الفلسفة ، فى تأكيده على فكرة " أن الحقيقة فى الكل " فكل فيلسوف مثالى قدم تصورا للعالم يختلف عن تصور الآخر ، فعالم "فشته" مثالى أخلاقى ، وعالم الرومانسية عاطفى خيالى ، وجعل شلنج العالم عقلاً ، وجاء العالم عند هيجل تجليا للعقل ومعقولا ، وعند شوبنهور خاضعًا لإرادة عمياء بوصفه فكرا وامتثالا ، فلا توجد الحقيقة عند فيلسوف دون آخر ، فلقد ساهم الكلى فى بنائها ، ولاتوجد فى فكر واحد ، بل توجد مجتمعة من خلالهم جميعا . ولكل فيلسوف مكان فى بنائها ، ويعد مرحلة لغيره ، وبذلك تصبح الفلسفة اجتماعية ، أو لاتوجد إلا فى صورة اجتماعية ، أو مركب من عدد لا محدود من وجهات النظر ، وكل تفسير يكمل الآخر ، وهناك نوع من التصحيح المتبادل . كان رويس يبحث فى دراسة المثالية عن ما هو مشترك ، والروح الكامنة فيها ، أو ما يمكن أن يكون حدسا رئيسا فى هذه الفلسفات ، أو خيطا يربط حباتها فى عقد واحد ، فجعلها كلها باحثة عن العلاقة بين الذات المحدود والذات الكلية ، وعن علاقة العالم بالمطلق ، كان يهمل عن مقصد بعض الفلاسفة ، وإن كان يعطى لهم مكانا فى الكل ، ويعرض لبعض آخر عرضا سريعا ، ويسهب فى عرض بعض ثالث ، فكان ينتقى ما يثبت حدسه الرئيسى ، الذى يتصور المثالية تجسيدا له ، فجاء عرضه بحثا عن الروح وليس وصفا لها . ومما يؤكد ذلك أنه كان يلجأ للتأويل بحثا عن الحدس الرئيسى ، فبالرغم من معارضة"شوبنهور" لهيجل ، جاء كل منهما عند "رويس" مكملا للآخر ، ولهما روح واحدة ، أو أنهما نتيجة لفكر واحد ، أو طريقان لغاية واحدة ، وإن اختلفا فى التعبير . كذلك كان العرض انتقائيا ، فكان ينتقى أفكارا وكتبا معينة

الفيلسوف موضع العرض ، ينتقى ما يعبر عن هدف يشبع أفكاره ، ويتسق مع حدسه ، ويدخل فى صلب فلسفته . واضح أنه كان يسعى لإقامة فلسفة تضم فى جنباتها كل الفلسفات السابقة أو تتجسد فيها ، بالرغم من التنافر الشديد بينها ، إن مبدأ الحقيقة فى الكل ، والتعالى فوق المتناقضات ، أو البحث عن إطار يضمها جميعا ، ويجعل التناقض جزءا أصيلا من بنيانها يعد نموذجا لتحقيق الوحدة بين الأمم. فالمذهب المثالى الذى ينادى به "رويس" ، يعلن أن الواحد الأبدى ينتشر فى كل عالم النفوس المتناهية ، وتتشكل حياته فى توحيد حياتنا ، وحياة الكائنات العاقلة فى كل زمان ومكان ، وبالرغم من كوننا كائنات فانية زائلة ، إلا أننا حينما نسعى للوحدة وفعل الخير ونتوحد به وتصبح من طبيعة واحدة . إن الله يحيا فى كل صداقة حميمة ، وفى كل فعل خير ، ومجتمع منظم ، يحيا فى الفكر المنطقى والقانون وفى الاتحاد والنظام والوحدة [٧٠] . واضح أن "رويس" يرى أن كل فعل يضم مجموعة من الأفراد ، ويسعون لتحقيقه ، تتجسد الله فى وحدتهم ، فالله مع الجماعة ، ويحيا فى العالم . إن فلسفة "رويس" دعوة للوحدة ونبذ الخلافات والتعالى فوقها وتجاوزها ، ولا يعنى ذلك إهمال الرأى المعارض ، أو التقليل من قيمته ، وإنما إبقاءه حيا فعالا ، ودليلا على صحة الآراء الأخرى المعارضة له . إن الإيمان بالله لا يحيا بالأدلة والبراهين العقلية ، أو بالجدل والمناقشة فلقد ولى عصر البراهين العقلية منذ كانط ، وإنما يزداد الإيمان بالفعل الواحد ، الذى يضمنا جميعا ، فتحرير فلسطين والسعى للوحدة العربية ، والاهتمام بحقوق الإنسان ، والسعى للنهضة العلمية ، كلها أفعال يتجسد الله فيها . ووحدة تضمنا جميعا . إن قيمة المثالية الألمانية لا تكمن فى تحليلها لشروط المعرفة وإنما فى تطويرها للمفاهيم الاجتماعية ، وفى دراستها المثمرة للعلاقات التى تربط الذات الفردية بالوحدة الذاتية التى تشمل كل الأفراد . ولما كنا فى عصر شبيه بالعصر الذى ظهرت فيه المثالية الألمانية ، خاصة عند فشته وهيجل فهناك دعوة للتحرير للتخلص من الاحتلال الصهيونى ، تشبه دعوة فشته فى خطاباته للأمة الألمانية ، وهناك دعوة للوحدة العربية ، أسوة بالوحدة الألمانية ، ودعوة للعقل والتفكير المنطقى للقضاء على الخرافة. فالحقيقة تتجسد فى الكل ، مبدأ تحتاجه الأمة الإسلامية . فلا خلاف حول تطبيق الشريعة الإسلامية فى بلد دون الآخر ، ولا أهمية لسيادة نظام إسلامى واحد فى كل الدول. فالمطلق هناك يتجسد فى الكل. وكل دولة لها نصيبها من الحرية ،

بقدر مشاركتها فى المشروع القومى الإسلامى الواحد ، والأفراد مثل الدول يشاركون فى بناء دولتهم ، كل حسب طاقته ، فتوحيد الزى والمفاهيم ليس شرطا للعمل والتعاون. والأفراد جزء ضرورى فى بناء الدولة ، ولكن ذلك لا يعنى ذوبان الأفراد ، وتنازلهم عن حرياتهم تمجيدا للدولة ، وإنما يعنى ممارسة كل فرد لدوره ولحريته ، ولا يفقد إحساسه بتفرده فى أى لحظة ، فالروح يتجسد فى كل فرد منا ، وتستمد حريتنا من هذا القدر الروحى فينا. إن الوحدة لا تعنى طمس معالم الفردية أو تحديد طاقاتها ، وإنما تعنى وحدة الولاء لقضية واحدة ، يساهم فيها كل فرد حسب قدراته .

ويبلغ التوفيق قمته فى الجمع بين المثالية والبراجماتية. فالمعروف أن البراجماتية بوصفها فلسفة العمل تعد إمتدادا للتجريبية الإنجليزية ، ولفلسفات الواقع والنتائج والتجربة الحسية ، حاول رويس إثبات أن البراجماتية خاصة مذهب وليم جيمس ، أو مذهبه البراجماتى بالتحديد والذى ظهر فى كتابه "البراجماتية " يعد امتدادا للفكر المثالى . عرض رويس المثالية الألمانية من خلال فكر كانط و وليم جيمس ، فجاءت المثالية امتدادا لآراء كانط الرئيسية ، ومعالجة للمسائل التى تركها كانط دون حكم واضح ، وفى نفس الوقت حاول رويس توضيح اتساق الفكر المثالى مع آراء وليم جيمس خاصة تلك التى ظهرت فى كتابه " الأنساق المختلفة للخبرة الدينية" لم يطبق "رويس" المنظور البراجماتى لمعنى الصدق أو معنى العبادة على المثالية وأفكارها المجردة ، ولكن كان يحاول من فترة لأخرى أثناء العرض إثبات الصفة البراجماتية لبعض الأفكار ، فيقول أحيانا من منظور براجماتى ، أو إذا تم فهم هذا الموضوع فهما براجماتيا ، فإنه يعنى كذا وكذا (٧١) . ومن الواضح أن رويس قد قصر معنى البراجماتية على الإطار العام لها ، فهى فلسفة العمل أو العقل والنشاط وبذلك كل اتجاه عملى أو يتعلق بالأفعال يكون قد ورد فى الفلسفات المثالية ينسب للفكر البراجماتى ، وبذلك يصبح فكر كل من فشته وشلنج فكرا براجماتيا ، ومراحل الوعى عند هيجل ما هى إلا أنساق التجارب والخبرات الدينية المختلفة عند وليم جيمس ، والحقيقة أن آراء وليم جيمس ، ورفضه لفكرة المطلق ولأى فكر لا يؤدى نتائج ومنفعة ، ولأى عبارة لا يترتب عليها عمل يقوم به الفرد(٧٢) يوضح مدى اتساع الهوة بين أسس كل من المثالية والبراجماتية ، ولكن النزعة البراجماتية من الممكن استنتاجها فى فلسفة "رويس" فالعالم عنده كائن حى ، وقابل للتغير والحركة ، وليس نتاج فعل سابق أزلى قد

خلقه من العدم ، والعالم هو العالم الذى تصنعه الذات ، وجوهر فلسفة "كانط" حسب تأويل "رويس" يتمثل فى قدرة الذات على صياغة عالمه وتنظيمه وإعادة بنائه ، حسب الدور الذى أعطاه كانط "للخيال البنائى" وبالرغم من قوله بعالم الأشياء فى ذاتها. كذلك جاء عالم فشته عالما قابلا للتغير وخاضعًا لإرادة الذات ، وحركة الجدل عند هيجل توحى بأن العالم قابل للحركة والتغير بالرغم من أنه عالم المطلق ، كذلك بثت الرومانسية بذور نظرية التطور ، واتجهت للقضاء على التصور الثابت للعالم . جعل رويس الإرادة محور فلسفته ، كذلك ومما يؤكد نزعة "رويس" البراجماتية تأثره بأفكار شارلز بيرس ، وإشارته لنصائحه فى كثير من مؤلفاته ، وتأكيده الاستفادة منها. واضح أن رويس كان يقرأ المثالية بروح ثقافته الأمريكية ، ويسعى لبذر بذورها فى تلك البيئة الجديدة ، فإن كانت المثالية قد أفادت فى قيام الوحدة الألمانية فإنها من الممكن أن تتسق مع البراجماتية وتفيد فى وحدة المجتمع الأمريكى. عموما الجمع بين الفكر المثالى المهتم دائما بالتجديد والصورية . والفكر البراجماتى العملى المهتم بالمادية والنفعية من الممكن الإفادة منه فى بناء ثقافتنا العربية المعاصرة ، خاصة ونحن لا نستطيع أن نعيش فى عزلة عن التيارات الثقافية المعاصرة... ونموذج التوفيق الذى اتبعه "رويس" فى مزج الثقافة الأمريكية بالأوروبية يعد نموذجا للتوفيق بين ثقافة الوطن والثقافة الوافدة ، فرفض الوافد بحجة الحفاظ على الهوية أو خصوصية الثقافة حجة واهية ، وإذا تم التمسك بها تقف حجر عثرة أمام التطور والمعاصرة ، حقيقةً أن التطور لابد أن ينبع من الداخل أو يأتى متسقًا مع الجذور الثقافية إلا أن ذلك لا يعنى غلق النوافذ والأبواب أمام الوافد ، خاصة فى عصر يتجه لإزالة الحواجز بين الدول والثقافات ، إن عصر الأيديولوجيات المتصارعة والقوميات المستقلة بات يفرض علينا البحث عن حلول للمشكلات والصراعات التى نتجت ، والبحث عن صيغة تحقق التوافق بين الشعوب والأمم ، وتحقيق التواصل والحوار بين الثقافات . حقيقةً أن الأمة العربية عليها أن تعيد بناء الداخل . إلا أن عليها أن تبحث عن صيغة تجعل هذا البناء الجديد متسقا مع متغيرات العصر ، وقادرا على تحقيق التوافق مع الثقافات الأخرى .

**د. أحمد الأنصارى**

القاهرة ٢٠٠٢

# الهوامش

(١) نقله المترجم نفسه إلى اللغة العربية ، المشروع القومى للترجمة ، المجلس الأعلى للثقافة ٢٠٠١ ، [المترجم] .

(٢) Josiah Royce : The Spirit of Moderh Philosophy, The Norton Library New York, 1892 27-33 . PP .

(٣) المصدر السابق نفسه : صـ ٣٣ .

(٤) المصدر السابق نفسه : صـ ٣٦ - ٣٨ .

(٥) المصدر السابق : صـ ٦٠ - ٦٥ .

(٦) Josiah Royce : The Spirit of Modern Philosophy p.40

(٧) إسبينوزا : رسالة فى اللاهوت والسياسة، ترجمة : حسن حنفى ، الهيئة العامة ، القاهرة ، ١٩٧١ صـ ٨ .

(٨) المرجع السابق : صـ ٥٠ .

(٩) المرجع السابق نفسه : صـ ١٨ .

(١٠) Josiah Royce: The Spirit of Moderm Philosophy. P. 128 .

(١١) المصدر السابق، الملحق الثانى فى نهاية الكتاب صـ ٤٨١ .

(١٢) المصدر السابق: صـ ١٣٣ - ١٤٠ .

(١٣) المصدر السابق ص ١٤٥ .

(١٤) المصدر السابق: صـ ١٤٧ .

(١٥) المصدر السابق صـ ٣٦ .

(١٦) أحمد الأنصارى : فلسفة الدين عند جوزايا رويس، رسالة دكتوراه ، جامعة القاهرة ، ١٩٩٧ صـ ٢٦ .

(١٧) Fredrick Copleston: A History of Philosophy, Vol 6. p.11 Kant, Jmage Book, Doubelcday, New York PP. 134 - 137

(١٨) Josiah Royce: The Spirit of Modern Philosophy, P.139

(١٩) جوزايا رويس : الجانب الدينى للفلسفة ، ترجمة : أحمد الأنصارى ، المجلس الأعلى للثقافة ، المشروع القومى للترجمة ، القاهرة ، ٢٠٠١ المقدمة .

(٢٠) Josiah Royce : The Spirit of Modern Philosopliy pp. 162 - 163.

(٢١) حسن حنفى : مقدمة لعلم الاستغراب، الدار الفنية ، القاهرة صـ ٣٣٩ .

(٢٢) حسن حنفى : قضايا معاصرة، الجزء الثانى "فى الفكر الغربى المعاصر" القاهرة صـ ٣٩٨ .

(٢٣) Josiah Royce : The Spirit of Modern Philosophy p.177

(٢٤) I bid. , PP. 1128 - 180 - 187 . Ibid., PP. 181 - 193 .

(٢٥) Josiah Royce : The World and individlual p.11, Dover Publication, 1400 , New York p. 242 .

(٢٦) J. Royce : Lectures on Modern idealism, 1919 (1406) Yale Un. Press 1967, p127.

(٢٧) J . Royce: Studies of Good and Evil , 1899, Archon Books, 1964. P. 169 .

(٢٨) د، أحمد الأنصارى: فلسفة الدين عند جوزايا رويس صـ ٤٩ .

(٢٨) J. Royce : The Spirit of Modern Philosophy, pp . 141-215 .

(٢٩) Ibid., pp 2.5-210.

(٣٠) Ibid., : P. 215 Ibid., PP 214 .

(٣١) Ibid ; 227 .

(٣٢) J , Royce: Lecture in Modern Idealism, p. 231.

(٣٣) د،أحمد الأنصارى : فلسفة الدين عند جوازيا رويس ،

(٣٤) J. Royce: The Spirit of Modern philosophy pp. 196-200

(٣٥) حسن حنفى : مقدمة لعلم الاستغراب الدار الفنية للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٩١ صـ ٣٦٨ .

(٣٦) المرجع لسابق صـ ٣٧٣

(٣٧) j . Royce: The problem of Christianity p.I, A.Getevray, ( 1913 ),edition, Henry Rgney, Chicago. 1968 . the preface" .

(٣٨) J.Royce : The Spirit of Modlern philosophy p.311

(٣٩) Josia Royce: The Spirit of Modern of Philosoply,P. 237 .

(٤٠) Ibid., p.240

(٤١) Ibil, pp.255-260

(٤٢) J. Royce : The World and Individual p. two, ( 1901 ) Dove , New york 1959 434 .

(٤٣) J . Royce : The World and Individual p. tio, ( 1900 ) Dover, New York 1959, pp. 310-312 .

(٤٤) J. Royce: The Spirit of Modren Philosphy PP.294-298 .

(٤٥) J. Royce : The Spirit of Moderm Philosophy pp. 324 - 330 .

(٤٦) Ibidl. pp.344-349

(٤٧) Ibidl. P . P 367-386 .

(٤٨) Ibid.,P 336 .

(٤٩) Ibid.,P 367-386 .

(٥٠) د، أحمد الأنصارى: فلسفة الدين عند جوزايا رويس ،

(٥١) Josiah Royce :The spirit of Modern philosophy, ( 1892 ) P . 348 .

(٥٢) Ibid, pp . 388-405.

(٥٣) Ibid , pp. 395-428 .

(٥٤) Ibid , p. 416-428 .

(٥٥) . Ibid., p. 434

(٥٦) مارتن هايدجر : نداء الحقيقة ، ترجمة : عبدالغفار مكاوى ، دار الثقافة ١٩٧٧ – القاهرة صـ ٦٢ .

(٥٧) Josiah Royce : The Spirit of Modern philosophy, pp . 450-454 .

(٥٨) Ibid., p.455

(٥٩) Ibid., p469 - 471

(٦٠) George Samtoyana : Character and opinion in the Uniteel States, Josiah Royce, Norton Co . New yourk, o. loo, ( 1965)

(٦١) Josia Royce The Spirit of Modern Philosophy, the Norton Libra, NewYork, 1892 , pp. 483-486 .

(٥٨) المرجع السابق ، المقدمة .

(٥٩) Ibid., pp265-269

(٦٠) Ibid., : p. 128

(٦١) Ibid., : pp.60-63, 67

(٦٢) Bertrand Russell : History of Westem Philolsphy, London and New York , 1945 Ivtroclu-ciotrdl par. .

(٦٣) حسن حنفى : مقدمة لعلم الاستغراب. الدار الفنية ، القاهرة صـ ٢٤٩ وما بعدها .

(٦٤) Royce : the Spirit of Moderm Philosophy, pp . 410-413 .

(٦٥) نفس المصدر السابق صـ ٤٠٠ .

(٦٦) المصدر السابق صـ ٢٠ .

(٦٧) جوزايا رويس : الجانب الدينى للفلسفة ، ترجمة : أحمدالأنصارى، المجلس الأعلى للثقافة ، المشروع القومى للترجمة ، القاهرة سنة ٢٠٠١ ص ٨٠ .

(٦٨) The Spirit of Moclerm philosophyp 334 .

(٦٩) ولتر ستيس : فلسفة هيجل ، المجلد الثانى ، فلسفة الروح ، ترجمة : إمام عبد الفتاح إمام ، دار التنوير ، بيروت ١٩٨٣ ص ٨٧ .

(٧٠) j . Royce: the Spirit of Modern Philosoply p.119 .

(٧١) Ibid., pp. 120-130 .

(٧٢) د . زكريا إبراهيم : دراسات فى الفلسفة المعارصة مكتبة مصر . القاهرة ٣٠ – ٤١ .

# الإهـــداء

إلى صديقى

"مارب جراب وارد دور"

أهدى هذا الكتاب، رمزًا للمحبة

والتقدير ، واعترافًا بالنصيحة الحكيمة

التى أدت إلى ظهوره ، وبالمساعدة

القيمة التى عاونت فى مادته وإخراجه.

# تمهيد

منذ حوالى سنتين أو أكثر اقترح الزميل العزيز الذى قد أهديت إليه هذا الكتاب أن أقوم بعرض لبعض المؤلفات الدينية والروحية الهامة لبعض المفكرين المحدثين ، وكنت قد نويت الحديث بصورة مختصرة وبدون الدخول فى تفصيلات فنية ، وحين شرعت فى العمل ساورتنى الظنون فى قدرتى على عرض جانب أو جزء من الفلسفة الحديثة فى حدود عدد قليل من المحاضرات ، ولكن بمجرد البدء فى العمل ، استغرقت فيه بصورة لم أكن أتوقعها على الإطلاق، فقد زاد عدد الطلبة عن عدد الذين قد أعددت لهم هذه المحاضرات ، الأمر الذى جعل الموضوع يحتاج لمزيد من الشرح والتوضيح ، وبعد أن انتهيت من إلقاء هذه المحاضرات ، والتى كنت قد عنونتها باسم : "نماذج من المفكرين المحدثين ومشكلاتهم " طلب منى إلقاؤها مرة أخرى أمام مجموعة من الطلبة فى مدينة أخرى ، وبالطبع قد تطلب هذا الأمر إعادة كتابة أجزاء منها ، قمت بإلقائها أمام طلبة جامعة "هارفارد" ، وبعد ذلك تعددت المناسبات التى قمت بإلقاء هذه المحاضرات فيها، الأمر الذى مكننى من الاستفادة من المناقشات والانتقادات التى وجهت إليها ، وأخيراً عزمت على إعادة صياغتها بصورة نهائية .

يتصف هذا الكتاب الذى جاء فى صورة سلسلة من المحاضرات بصفتين : الأولى أنه لا يهتم بتفصيلات الفكر الحديث بقدر ما يهتم بالصلات والروابط والنمو العام لهذا الفكر منذ القرن السابع عشر، والثانية أنه طالما كان الهدف من الكتاب البناء وليس العرض ، فقد استطعت إقامة مذهبى الفلسفى ، حقيقة أنه مازال فى بداياته الأولى ، وفى طور النمو ، إلا أن أفكاره الرئيسية كانت قد نمت نتيجة العرض الذى قدمته للفلسفة الحديثة ولبعض روادها ، وكنتيجة لدراستى لهذا الفكر الحديث تأثرت بأفكار هذه المرحلة الفكرية من تاريخ الفلسفة، وجاء هذا الكتاب نتاجاً لهذا التأثر ، وتجسيداً لهذه الأفكار .

• كذلك لا تنفصل هذه المحاضرات عن بعضها بعضا ، وإنما تأتى كلها مجسدة لفكرة رئيسية واحدة ، وهى الفكرة التى بدت لى أنها تجسد الروح الحقة للفلسفة الحديثة ، والمذهب الفلسفى الذى يفسر العالم ، والذى مازال من حقنا ، بالرغم من جهلنا الشديد بالطبيعة والقدر ، أن نعتبره ملكية خاصة للفكر الإنسانى. ولقد سبق أن وضحت فى الأجزاء البنائية أو الإيجابية من كتابى "الجانب الدينى للفلسفة" معنى هذا المذهب ، وتناولت هذا الموضوع بالتحديد فى الفصلين اللذين يحمل أولهما عنوان "إمكانية الخطأ" ، والثانى يحمل عنوان "البصيرة الدينية" (يحوى الأول مناقشة ميتافيزيقية للفكرة الرئيسية للمثالية الموضوعية ، ويتضمن الثانى عرضا عاما لبعض النتائج المترتبة على هذه الفكرة) . ولئن كان من الضرورى ، أن أحيل القارئ الذى يرغب فى مزيد من المعرفة حول أهمية موضوع هذا الكتاب إلى قراءة كتابى السابق ، إلا أن هذه المحاضرات التى لها وحدتها الخاصة بها ، والتى تمكن من فهمها مستقلة بذاتها ، قد أملت أن تمثل تطوراً ونمواً للمذهب الفلسفى ، الذى قد سبق أن عرضته فى الكتاب السابق ، فلا تطغى قيمتها المنهجية على قيمتها التاريخية ، أو تفقد الميزة التى يتصف بها العرض التاريخى للفكر الفلسفى .

إن اعتمادنا جميعا على تاريخ الفكر فى كل أعمالنا الفكرية مسألة لا جدال فيها ، ولابد أن تنبع أصالتنا ، إن كان لنا أى أصالة على الإطلاق ، من هذا التاريخ ، وتعد مسألة ندرة الأعمال أو المذاهب الثورية الأصلية مسألة طبيعية ، ولئن كان هناك العديد من التيارات الفكرية الجديدة والمليئة بالأفكار الجميلة ، إلا أن أكثرها أصالة وإبداعًا هى تلك التيارات التى تنبع من خلفية تاريخية واسعة ، ولم يتم الشذوذ عن سلسلة التطور الطبيعى واستمراريته إلا مرات قليلة فى تاريخ الفكر الإنسانى ، فالجدة مسألة نسبية ولا تستمد قيمتها إلا من ذلك .

وتعتبر مسألة التأكيد على وجود هذه العلاقة بتاريخ الفكر القديم . وخاصة بعد هذه القرون العديدة من التفلسف . مسألة ضرورية جداً ؛ لأن سوء فهم هذه العلاقة أو تجاهلها يعد خسارة فادحة . إن مجرد الانتقاء فى الفلسفة مسألة لا قيمة لها ، فرفض الماضى أو الفكر القديم بوصفه فكراً مليئا بالأخطاء والتناقضات ، ثم نقيم بعد ذلك ما نتصور أنه نتاج جديد ، ومناهج جديدة كل الجدة فى الفلسفة ، إجراء ليس له

إلا غاية واحدة ، وهى أننا ننقل دون وعى نباتات قديمة لتربة جديدة ، ولا ننظر فقط إلا إلى هذه الحديقة الجديدة التى قمنا بزراعتها . ولكن التربة الجديدة ، ليست تربة صالحة لأنها ينقصها العمق والخصوبة وتصبح جذور المذاهب المنقولة ضعيفة وغير ثابتة . إن نقد الحقائق التى حصلنا عليها من التاريخ القديم وإعادة تنظيمها وليس مجرد الانتقاء منها يترك مجالا واسعًا للأصالة والإبداع ، كذلك من السهل أن نشعر بجدة فكرة فلسفية ، لأننا نرغب رغبة شديدة فيها أو لعدم وعينا ببيئتنا الفلسفية ، أو إلمامنا بها إلماما كاملا . وبذلك قد يوجهنا هذا الشعور الذاتى بالأصالة إلى ما لا يفيدنا ، ولما قد يصيبنا بالإحباط وخيبة الأمل .

ولقد عزمت على تجنب مثل هذه الأخطاء المنهجية بأن أظل واعيًا بالعلاقات التاريخية ، إن الثقة فى التاريخ والإيمان به تعد البداية الحقة لبلوغ الحكمة الخلاقة ، أحب المعاصرة والأفكار الجديدة، ولكن لابد من دراسة التراث أولا حتى أحصل عليها .

ومن الواضح أن الوضع الفلسفى الحالى فى هذا البلد[1] يفضل قيام مثل هذه الجهود فهناك نوعان من الدراسة يتم الاهتمام بهما فى جامعاتنا فى هذه الأيام ، دراسة علم النفس التجريبى ، ودراسة تاريخ الفلسفة. وأعتقد من جانبى أن هذين النوعين من الدراسات الفلسفية لا يتعارضان ، ويجب بذلك مزيد من الاهتمام بهما ؛ لأنهما مؤديان بلا شك إلى عمل فلسفى بناء .

إن دارس الفلسفة الذى يهتم بنقد أعمال زملائه من الدارسين لابد أن يقبل تطبيق نفس الاختبارات والمعايير التى طبقها على أعمال زملائه، بل ويكون أشد قسوة فى نقده لنفسه ولأعماله ، وإذا ما أفسدت الأخطاء الدراسية القاتلة أو سوء فهم العلاقات التاريخية دراستى ، فلابد من توضيح هذه الأخطاء، وتصحيح هذا الفهم، لأن العمل لا يتصف بالجدية إلا إذا صمد كل جزء منه لأكثر الاختبارات قسوة ، فلا تندم على الاعتراف بالأخطاء أو التخلص منها. كذلك أهتم دائما بالتفرقة بين شخص الفيلسوف ومؤلفاته ، وأكن كل الاحترام لشخصه وإخلاصة فى العمل ، ولم أنتقد فى يوم من الأيام الحياة الشخصية لأى كاتب أو فيلسوف، وإنما أوجه جل اهتمامى ونقدى لأعماله. حقيقة يقوم أصحاب النقد السلبى فى الفلسفة من منطلق حقهم فى نقد الصفات الشخصية بالحكم على المشاعر الخاصة لخصومهم الأحياء من الفلاسفة، بدلا

من تقدير أعمالهم المنشورة ، إلا أننى أتذكر دائما نقاط ضعفى الشخصية ، وأورد دائما أمام الله وأمام الإنسان كلمات صديقى الراحل وأشعاره التى وردت فى قصيدته التى تحمل عنوان "صلاة" ، وقد عرضت هذه القصيدة فى خاتمة الكتاب ، ولكن نقد الأعمال العامة للدارس وخدماته يجب أن يكون مستقلا تمامًا عن إعجابنا بشخصه ، ولا يكون إلا بدافع التحاور العلمى معه. لذلك يمكن تبرير قسوة هذا النقد إذا كان الدافع له دافعًا موضوعيا .

والواقع لا أشعر بحاجة للتذكير بمثل هذه الأمور البديهية ، التى قد تصيب القارئ بالملل لثقتى بدراية معظم القراء بمثل هذه الأمور .

وبغض النظر عن قسوة نقادنا أو رحمتهم فإنه من الثابت حقًا أن أى كتاب يتم الحكم عليه من خلال ما يتناوله من موضوعات ، وبما يعترف به من نقص وقصور فى تلك الموضوعات ، ولذلك تجنبت خلال بحثى التطلع إلى أى آمال زائفة ، حقيقةً قد يلاحظ القارئ كثيراً من الموضوعات التى لم يكن يتوقعها، والتى آمل أن تحظى بإعجابه، ولكن فى جميع الأحوال عليه ألا يتوقع صياغة فنية نهائية لكل الموضوعات. يأتى الجزء الأخير من الكتاب أكثر تفصيلاً من الجزء الأول وذلك لسببين ، الأول إضافة بعض المحاضرات التى لم يسبق تناولها فى أى مناسبة من المناسبات التى عرضت الموضوع فيها، والثانى ثقتى فى قدرة القارئ على تحمل المعاناة بعد ألفته بموضوعات الكتاب .

أو توضيح بعض الملاحظات بالنسبة لبعض المحاضرات ، فلم أبدأ عرض تاريخ وقصة الفكر الحديث، بعبارة "ديكارت المشهورة" : "أنا أفكر إذن أنا موجود" ؛ لأنها بداية تقليدية يعرفها كل دارس لتاريخ الفلسفة ، وباتت شائعة فى كل الكتب التى تناولت تاريخ الفلسفة ؛ لأنها بالرغم من صحتها فى نطاق النسق الذى ضمها إلا أنها دائما ما تترك انطباعًا خاطئا فلم يكن القرن السابع عشر قرنا تسوده الذاتية ، وإنما العكس من ذلك ، فديكارت نفسه لم يكن معروفًا لدى معاصريه بسبب نظريته فى المعرفة وإنما بسبب مذهبه المادى والميتافيزيقى، ولذلك يعد "إسبينوزا" أفضل من يجسد بداية المثالية الموضوعية أو فلسفة "المطلق" ولما كنت أسعى للنظرة العامة، ولا أهتم بالتفاصيل، فلقد اخترت دراسة "إسبينوزا" ، لتوضيح النظرة العامة لهذا العصر تجاه

المشكلات العميقة للروح ومررت مروراً سريعًا على باقى فلاسفة هذا القرن، فأهملت متعمداً دراسة "ليبنتز" أثناء تناولى للمرحلة من "إسبينوزا" إلى "كانط" ، وإن كنت على يقين من خطأ مثل ذلك العرض، إلا أنه كان أمراً ضروريا ؛ بسبب ضيق الوقت والمساحة المخصصة لذلك الجزء .

تمثل محاضرتى عن "كانط" البداية الجادة للمذهب ، ولقد أفدت كثيراً من اللغة الكانطية الحديثة ، وإن كنت قد حاولت عرض انطباعى الشخصى عن "كانط" نفسه بأكبر قدر من الوضوح . إن كل دارس للفلسفة الكانطية يدين بالفضل للأستاذين الكبيرين "فاينهنجر" ، و"بنو أردمان" ، وآمل أن ملاحظاتى التى أوردتها فى الصفحتين ، رقم ( ١٠٤ و ١٠٥ )(٢) فى المحاضرات التاريخية الأخيرة لم تحرم القارئ من الشعور بتقديرى العميق لهما ، كما أدين بالشكر للأستاذ "جوليان شميدت" والأستاذ "هايم" والدكتور "هاتشسون سترلنج" ، وللأساتذة و"ندلباند" ، و "فالكنبرج" ، و "ج، ى أردمان" ، والأستاذ "إدوارد كارد" ، والعميد "كارد" . وعند قيامى بعرض فلسفة "هيجل" شعرت بالحاجة لأن أبين بالشروحات فى الهوامش والملحق "الثالث" بأن هناك نوعًا من العلاقة المقصودة بين أحكامى العامة وعمليات "هيجل" التفصيلية ، والتى يستطيع كل دارس متخصص أن يتحقق منها ، وتختلف المسألة بالنسبة "لشوبنهور" فلقد كان من السهل تطبيق منهج هذه المحاضرات على أعماله ، ولم تكن هناك حاجة لشروحات بالهوامش ولقد سبق نشر المحاضرتين الخاصتين بكل من "هيجل" و "شوبنهور" فى مجلة "أطلانتك" الشهرية ، وتم عرضهما بمزيد من التفصيل فى هذا الكتاب .

إن القولَ بأن مذهب التطور الحديث يعد من الناحية التاريخية نتاجًا مباشراً للحركة الرومانسية ، قول يستطيع كل دارس لتاريخ الفكر أن يلاحظه ويؤكد صحته ، ومع ذلك لا أجد من بين قراء الإنجليزية من سبق أن أكد صحة هذا القول ، إن النظر لنظرية التطور على أنها نتاج طبيعى وحقيقى للنمو المستمر للفكر ، وليست مجرد إبداع خاص للسيد "سبنسر"، أو أنها نتيجة حدث فجائى واحد يتمثل فى ظهور كتاب "داروين" أصل الأنواع يعد مطلبا ضروريا ، وذا أهمية خاصة للفكر الحديث ، فلئن كان لهذه المؤلفات دورها الكبير إلا أن الدوافع التاريخية للحركة كانت كامنة ودافعة لظهور هذا المذهب .

تم إعادة صياغة المحاضرتين العاشرة والثانية عشرة فى الجزء الثانى صياغة جديدة ، ولم يسبق عرضهما على الطلبة بصورتيهما التى وردتا بها فى هذا الكتاب وفى المحاضرة الحادية عشرة "فى المثالية" خصصت مساحة كافية لتوضيح أهمية المعنى الميتافيزيقى لهذه الكلمة ، فتتضمن "المثالية" طبقا لمعناها "المعرفى" نظرية عن طبيعة معرفتنا الإنسانية، ولقد تم إطلاق هذا الاسم على كثير من النظريات المختلفة ، بسبب اتفاقها جميعًا على تأكيد وجود عنصر ذاتى، كبر أو صغر، بالنسبة لمعرفتنا بالأشياء، وبهذا المعنى أطلق "كانط" على نظريته فى ذاتية المكان والزمان اسم "المثالية الترنسندنتالية" ، ولكن المثالية فى معناها "الميتافيزيقى" تعد نظرية فى طبيعة العالم الواقعى بغض النظر عن طريقة معرفتنا لتلك الطبيعة ، ولقد عرف "فالكنبرج" فى كتابه "تاريخ الفلسفة الحديثة" (٣) إحدى الصور الهامة لهذه المثالية الميتافيزيقية ، بأنها "الاعتقاد فى وجود مبدأ روحانى للعالم ، بدون النظر للعالم الطبيعى على أنه مجرد وهم" وطبقا لهذا المعنى ، "أى أن المادة عبارة عن تعبير (نتاج) لروح العالم ، ويمكن اعتبار كل من فشته وشلنج وهيجل ، وكل من يأخذ بفلسفتهم - من فلاسفة المثالية" كذلك لاحظ "فاينهنجر" فى المقالة التى كتبها (٤) عن "دحض المثالية" الذى قدمه "كانط" ، بأن المعنى الميتافيزيقى للمثالية وليس معناها المعرفى هو المعنى الذى كان شائعًا فى الأدب منذ "هيجل" . ويدرك كل دارس متخصص هذه الحقيقة، ويتذكر هذا المعنى "الميتافيزيقى" لمصطلح "المثالية" أينما استخدم المصطلح بدون تعريف محدد له .

حقيقة أن المشكلات التى تثيرها نظرية المعرفة تواجه بصورة أو بأخرى كل فيلسوف جاد، وتظل كل التحليلات التى تقدمها المذاهب المثالية المعرفية لها قيمتها لكل باحث فى نظرية المعرفة، وتأثر كل مذهب من مذاهب المثالية الميتافيزيقية بصورة أو بأخرى بمثل هذه التحليلات ، ولكن أن نتصور الفيلسوف المثالى الميتافيزيقى شخصا ينكر أو يشك فى كل شىء عدا ذاته أمر يمثل نوعًا من الخلط وسوء الفهم، وتصورًا لا قيمة له لكل دارس لتاريخ الفلسفة. حقيقة سوف يتعامل الفيلسوف المثالى الميتافيزيقى مع مشكلة العلاقة بين المعرفة وموضوعاتها، ويحاول معرفة طبيعة العالم الواقعى، من الحل الذى قد يقدمه لهذه المشكلة ، ولقد حاولت أن أبين كيف عالج كل فيلسوف ذلك الموقف، ومع ذلك يظل المذهب بالمعنى الميتافيزيقى مذهبا مثاليا ، إذا

صرح بأن العالم الواقعى فى كليته أو بمجموع أجزائه عالم العقل أو الروح. وبهذا المعنى تكون الدعوة المضادة للمثالى هى الدعوة القائلة بأن الوجود الحقيقى هو وجود الوقائع غير الروحية (اللاروحانية) التى تعد أساسًا للخبرة ، وتمثل الحقيقة العميقة للعالم . ويعد "اللامعروف" أو ما يقصده "هوبز" من كلمة "الجسم" مثلاً من أمثلة هذه الوقائع غير الروحية. إن المشكلة "المعرفية" ، أو مسألة كيف نتجاوز ما هو ذاتى فى معرفتنا ، مشكلة تواجه كلاً من الواقعيين الميتافيزيقيين ، وخصومهم من المثاليين الميتافيزيقيين ، وتعتمد مسألة حل هذه المشكلة على مدى العمق الفلسفى الذى يعالجون به المسألة ، وعلى مدى صحة وصلابة هذا الحل. وأعتقد من جانبى أن المثالى الميتافيزيقى ، هو وحده الفيلسوف القادر على تقديم حل صحيح للمشكلة المعرفية (راجع الصفحة رقم ٢٨٣ من الكتاب) .

وأود التنبيه ، بأنى قد قصدت بهذه الملاحظات الأخيرة القارئ المتخصص، وبأنى قد أضفت الملحقين الثانى والثالث بعرض المزيد من التوضيح لهذا الموضوع .

حاولت فى المحاضرة الثانية عشرة "عالم الوصف وعالم التقدير" عرض بعض الأفكار العامة التى تعد معالجة جديدة نسبيا لبعض المشكلات القديمة ، كما حاولت وضع تعريف لنظرية "الجانب المزدوج" للعلاقات بين العوالم المادية والأخلاقية والجمالية. وآمل أن يحظى موضوع هذه المحاضرة بقبول القراء وأن يجد فيه بعض الأصدقاء من الدارسين ما قد يثير حماسهم ويحظى بتقديرهم .

وأتوجه بالشكر العميق لكل من الزميلين "بالمر" و "جيمس" ، على تشجيعهما المستمر ، والنقد البناء . ولقد سبق أن أشرت فى أكثر من مناسبة إلى تعاونهما معى ومساعدتى على إنجاز هذا العمل الذى كان من المستحيل إنجازه دون هذا العون .

**جوزايا رويس**

١٨٩٢/١/١

## الهوامش

(١) المقصود الولايات المتحدة الأمريكية [المترجم] .

(٢) راجع ص ٢٣٢ وص ٢٣٣ . [ المترجم ] .

(٣) . P : 476

(٤) P : 95

## المحاضرة الأولى

# مقدمة عامة

أحاول فى المحاضرة التالية تقديم بعض الأفكار عن بعض الفلاسفة والمشكلات ، وعرض بعض الموضوعات التى بدت من وجهة نظرى الأكثر أهمية فى فترة محدودة نسبيا من تاريخ الفلسفة الحديثة ، ولكنها تعد من أخصب فترات الفلسفة الحديثة ، والأفضل تمثيلا لها ، وأقوم بهذا العرض وأنا مدرك تماما لحدود الوقت المسموح به ولإمكاناتى ، ولكن ما شجعنى على القيام بهذه المحاولة رغبتى الشديدة فى إثارة اهتمام بعض زملائى من الطلبة تجاه المسائل الكبرى فى الفلسفة .

- ١ -

أود أن أوضح منذ البداية الافتراض الذى قامت عليه هذه المحاضرات ، وهو أن الفلسفة طبقا لمعناها الصحيح ليست عبارة عن محاولة جسور لشرح أسرار العالم ببصيرة نفاذة، مجاوزة لقدرات الإنسان، وإنما تستمد أصالتها ، وتكمن قيمتها فى أنها محاولة لوضع تفسير معقول لسلوكنا الشخصى تجاه المسائل الهامة والخطيرة فى الحياة. فأنت تتفلسف عندما تفكر تفكيراً نقديا فيما تقوم به من أفعال فى هذا العالم عند ممارسة الحياة ، ولما كانت هذه الممارسة تتطلب الشجاعة ، والشعور بالانفعالات وبالعواطف والشك أو الإيمان بعقائد معينة فإن التفكير بصورة نقدية فى معنى كل هذه الأمور يعد فلسفة ، فنحن نؤمن ونثق فى الحياة ونريد أن نقدر هذا الإيمان تقديرًا عقلياً.

نشعر بأننا نحيا فى عالم القانون، عالم له قيمته ، ومع ذلك نشعر بأن هذا التآلف مع العالم وتلك القيمة مسألة تحتاج للنقد والتفكير النقدى . إن هذا النقد المستمر والمستفيض للحياة يمثل لب الفلسفة .

فإذا ما صح هذا الافتراض فإن التفلسف والنقد الذاتى الجاد يعدان من الأمور العادية ومن الأفعال التلقائية التى ترتبط بطبيعة الإنسان ، والتى نمارسها إن لم تكن ممارسة دائمة ففى بعض اللحظات المتفرقة فى حياتنا، وذلك لشعورنا الدائم بالميل نحوها. فالتفلسف مفروض علينا ، شئنا أم أبينا. إن الفرق بين دارسى الفلسفة ومن لا يهتم بالميتافيزيقا وموضوعاتها مجرد فرق فى الدرجة ، وليس فرقا فى النوع، فالنظام الأخلاقى وشرور الحياة ، وسلطة الضمير، والأوامر الإلهية أمور تناقش ، ويشك فيها شكًا نقديًا ، من قبل أناس نادرًا ما يقرءون الكتب. إن الفرق بين الدارس والإنسان العادى أن الدارس يفكر بصورة مستمرة ودائمة فى الموضوعات التى قد يفكر فيها الإنسان العادى فى لحظات متفرقة ، فالتفكير فى أمور الحياة ومصيرها وحقائقها يمثل نفس الحيز الذى قد تحتله الموسيقا فى حياة هواتها . إن دارس الفلسفة هو الموسيقى ، والعازف للألحان الفكرية الذى يعيد صياغة نغمات الفكر ومناهجه بصورة تجعل العامة لا يطربون لها ويعتبرونها نوعًا من التخبط والجدل العقيم ، أى يهتم بالتفاصيل الفنية الدقيقة لفنه وألحانه الأمر الذى يجعل أفكاره تبدو منفصلة عن الحياة أو على الأقل غير متحمس لأمورها، إنه إنسان يكتنز الأفكار التى قد يناقشها الناس فى بعض المناسبات أو من حين إلى آخر ، فإن كنت من الذين يحترفون الفلسفة ، ولا تعمل فكرك إلا لحظات محدودة ، كأن تدخل فى مناقشة جادة مع بعض الأصدقاء أو تقضى ساعة تتأمل فيها أحوال العالم الذى تحيا به فتعجب لتعدد جوانبه المختلفة وتقلب حوادثه وتغيرها وتلاحقها ، فإن مثل هذه اللحظات الخاطفة من التأمل والاتصال اللحظى بالعالم والتأملات الناقصة يمكن فى ظل ظروف مختلفة أن تتحول إلى نسق فلسفى . إن مثل هذه الأمور والأفكار إذا ما تركتها تغيب عن الانتباه فسريعًا ما تنساها ، وربما تتخيل أنك لا تميل إلى الميتافيزيقا، ولكن ذلك يكون ضربًا من الوهم ؛ فكل من يُعمِلون الفكر ميتافيزيقيون ، وحتى الكارهون لها يكونون رغما عنهم من أنصارها .

إذا كان ذلك مجرد افتراض نضعه منذ البداية فمن الواضح أن ماتود معرفته فى هذه المحاضرة التمهيدية هو : كيف أدى هذا الميل الطبيعى للتأمل فى الحياة إلى ظهور أنساق فلسفية معقدة ؟ ولماذا تعددت هذه الأنساق وتنوعت ؟ وهل تعد مفيدة ولها قيمتها أم أنها عديمة الجدوى ؟ أو كما قال نفر من الناس بأن الفلسفة لم ينتج عنها إلا الشك والاختلاف الذى لا طائل منه فى الآراء ، وأعتقد أن الطالب الذى يحتك بالفلسفة وموضوعاتها يشعر فى بداية اتصاله بها بصعوبة بالغة ؛ للتنوع المربك لمذاهبها والتعبيرات الغامضة والتفصيلات الدقيقة المحيرة فى موضوعاتها ، قد يخاطب نفسه قائلا بأن إذا كانت رغبة المفكرين تحقيق نوع من الاتفاق بين المثقفين حول الحقائق الكبرى التى قد تشكل أساسا للحياة الإنسانية فمن الواضح أن الفلاسفة قد فشلوا فى تحقيق تلك الرغبة بالرغم من الجهد الضخم الذى بذلوه ، وتعد المجلدات الثمانية عشرة التى نشرها "هيجل" فى حياته أو بعد وفاته عينة من نتاج هؤلاء الفلاسفة ، منذ سنوات مضت تم اتهام أحد الفلاسفة الإنجليز بأنه مجرد كاتب لبعض الكتب التى تملأ بعض المساحات القليلة لرفوف مكتباتنا فردَّ الفيلسوف فى مقال نشره فى جريدة أسبوعية بأن من قام بنقده كان مهملاً وغير دقيق فى نقده ؛ لأن كل مجموعة أعماله، إذا وضعت كلها على رف واحد جنبا إلى جنب لن تشغل إلا بضعة بوصات ! فلماذا نبذل كل هذا الجهد ، وما الفائدة التى تعود علينا ؟ كتب الطالب " فريديريك ألبرت لانج " ، وهو من الدارسين الألمان المتميزين لتاريخ الفلسفة "بأنه يجب أن نهمل تماما ادعاء الميتافيزيقيين بأن نتائجهم تقضى على كل خلاف قد يظهر بين الآراء ، أو تحسم كل صراع ، وإنك تستطيع أن تدرك قيمة كل نتيجة من هذه النتائج إذا كنت ملما بتفاصيل مذهب فلسفى معين". أفلا يعد حكم لانج ببطلان ادعاء الميتافيزيقيين حكما مدعوما بالوقائع ؟ هل استفاد أحد من هذا المذهب الفلسفى المعروض فى ستة أجزاء ضخمة غير السيد الذى قام بكتابته وعدد قليل جدا من تلاميذه؟ أهناك شىء يثير الحزن فى تاريخ العلم أكثر من الحزن الذى تثيره هذه المؤلفات الضخمة للفلاسفة ومثل هذه الحجج غير المقنعة ؟ يهدف كل منهم بأسلوبه ومنهجه الخاص الوصول إلى المطلق، ويشيِّد كل منهم معبدا للإله الذى يعبده ، معلنا أنه أول إنسان يملك الحقيقة كاملة ولا يشارك العالم أسراره، فنجد بين الأطلال كثيرا

من المعابد المحطمة وأجزاء متناثرة من صور وتماثيل هذه الآلهة الزائفة . لقد قصدت منذ البداية توضيح هذا الهجوم الضارى على الفلاسفة حتى تستطيع أن تدرك أيها القارئ الكريم حجم المشكلة والصعوبة التى يجب علينا مواجهتها ، قبل تناول موضوعنا قد يصح القول بأن الفلاسفة يتعاملون مع الحياة بطريقة نعرفها ونلمسها جميعا بين حين وآخر ، ولكن ألم يكن تعاملهم تعاملاً مصطنعًا وقائما على نوع من التظاهر الباطل ؟ أليس من الأفضل أن يحيا الإنسان حياة نبيلة فاضلة بدلا من هذا البحث النظرى وغير المفيد فى أسرار الحياة ؟ يقول مؤلف كتاب "محاكاة المسيح" مهاجمًا الفلاسفة والفلسفة ومدافعا عن الإيمان البسيط الواضح، ولكن بلغة يستطيع الشكاك فهمها أيضا، "ما الفائدة التى تعود عليك أن تدخل فى مناقشة عميقة للثالوث المقدس إذا كنت تفتقر التواضع ، ولم تكن تصادف قبولا منه؟ فلا تجعل الكلمات الحكيمة والمناقشات العميقة الفرد فاضلا ومتدينا ، ومن الأفضل أن يدمى القلب ندما عن المهارة فى التعريفات" . كذلك يقول فى موضع آخر "أين يوجد الآن هؤلاء المدرسون والأساتذة الذين تعلمت منهم ونهلت من علمهم بعد أن رحلوا عن الدنيا ؟ لقد تبوأ مناصبهم ، أناس لم يفكروا فيهم ، أو نهلوا من علمهم، أو انتبهوا لتعاليمهم، لقد باتوا فى طى النسيان بعد أن كانوا فى حياتهم محط أنظار الناس ومحور مناقشاتهم .. آه كم يزول مجد الدنيا زوالا سريعا! ربما لو كان هناك تطابق بين حياتهم ومعارفهم ، والأفعال والأفكار، لكان لحياتهم وكتاباتهم وقراءاتهم هدف خير نبيل . كذلك يقول عمر الخيام فى رباعياته التى كتبها "فتزجرالد":

" لماذا صار القديسون والحكماء الذين

ملأ القول بوجود عالمين مناقشاتهم

مثل الحمقى من المنجمين الذين

بعثر الاحتقار أقوالهم وملأ الثرى أفواههم "

بعد هذا الهجوم الضارى على الفلسفة ماذا نقول للدفاع عنها ؟ أجيب أولا بأن سخرية القدر تعامل كل المشروعات الفكرية الإنسانية بطريقة واحدة وبأسلوب واحد، فإذا ما نظر الفرد للمقاصد المباشرة لأصحاب هذه المشروعات يلاحظ أن الفلسفة

ليست الوحيدة التى لا تحقق هدفها المباشر ، وأن النجاح الحقيقى يكمن دائما فى خدمة أهداف أبعد وأعمق من تلك التى نقصد خدمتها . فمن من الحكام استطاع وضع النظام الاجتماعى الذى لا يقبل التغيير ويظل مستمرا إلى الأبد أو حتى استطاع تحقيق النظام الذى كان يتمنى تأسيسه تحقيقا كاملاً ، وعاصر نتائجه ، ومن ذلك الشاعر الذى استطاع أن يقدم لنا الأغنية التى كان يتمنى أن يشدو بها . فلا وجود لحياة إنسانية كاملة يمكن القول بأنها قد حققت كل أمانى شبابها وأحلامه. وإذا كان الزمان يبتلع كل شىء ، والنسيان المصير المحتوم ، وليس هناك إلا الثرى يملأ الأفواه، فمن منا يتمنى أن يكون من الحكماء أو القديسين ويرغب مواجهة هذا المصير ؟ ومع ذلك يمكن القول بأن الحكماء والقديسين ، حتى وإن طوى النسيان ذكراهم ، فإن الفشل الكامل لا يمحى أفكارهم ؛ لأن هناك دائما عنصرا خالدا فيها ، فالقديسون والحكماء لا يموتون .

إن كل ما نحتاج معرفته عن الفلسفة وتعلمه منها لا يتمثل فى معرفة مدى نجاح روادها أو فشلهم ، وإنما فى معرفة ما إذا كان مشروعها الفكرى مشروعًا قيما استطاعت الروح الإنسانية الاستفادة منه، وما إذا كان هذا البرج الأسود الذى قد حج إليه هؤلاء المريدون قد حوى الكنوز التى تستحق مشقة الطريق ، وما بذلوه من جهد للوصول إليه. إن المسعى النبيل دائما ما يترك آثارا وراءه ، وكنوزا وثروات ضخمة يحققها الأبطال لشعوبهم فى مماتهم أكثر من تلك التى حققوها لهم فى حياتهم ، إن الفحص الدقيق والمتأنى لوظيفة الفلسفة وقيمتها الحقيقية يمكن أن يبين لنا السبب فى استحالة تحقيق النجاح الكامل والكلى لمشروعاتها ، والسبب فى أن النجاح الجزئى كان مستحقًا لجهودنا .

- ٣ -

إن مهمة إقامة نظام اجتماعى وحياة اجتماعية منظمة مسألة فى غاية الصعوبة والتعقيد ، ويمكن تقسيم العقبات التى تعترض إقامة مثل هذه الحياة وتنظيمها إلى نوعين : عقبات مادية كالبيئة والأمراض والعجز البشرى . وعقبات تتعلق بطبيعتنا

كانتشار العداوة والأنانية ، وحب الفوضى ، وضعف الإرادات ، وقصر الحياة ، فكل هذه الأشياء تعترض طريق التقدم. من جانب آخر ، تعد الغرائز الاجتماعية السليمة وشجاعتنا ، وقدرتنا على تحمل المعاناة ، وذكاءنا من العوامل المؤدية إلى التقدم والتنظيم ورفعة حياتنا الاجتماعية وسموها. إن حضارتنا تستند على هذه الجوانب الروحية ، ولا جدوى من أى عمل تقوم به الإنسانية يكون خاليا من التنظيم والروحانية ، وكم يصعب الفشل مشروعاتنا إن لم تكن لدينا الشجاعة والمقدرة على تحمل المعاناة . وكيف نفقد الرؤية المستنيرة، إذا لم يكن الفكر غاية فى ذاته، والتأمل سبيلنا، حتى وإن لم نشعر بنتائج عملية لهذا الفكر، أو بفائدة مباشرة لتأملنا العميق. إن الغريزة البناءة والشجاعة والقدرة على تحمل المعاناة والبصيرة النافذة كلها أمور تحكم العالم المتحضر ، وكل من يرغب تقدم الحياة وازدهارها ، يجب أن يسعى لاكتسابها ونشرها. إن هذه القوى الروحية الإنسانية ترتبط ببعضها بعضا ، ولا قيمة لها إذا غابت إحداها ؛ فكلها تعد ضرورية ولا يمكن الاستغناء عنها .

إن ما أقصده بالبصيرة المفكرة هى تلك القدرة أو القوة التى تملكها عقولنا ونستطيع بها إدراك الحقائق والحصول عليها، وهى قدرة تعبر عن نفسها وتظهر بصورة مبكرة فى حياتنا على هيئة نوع من الفضول وحب الاستطلاع للحياة والعالم الذى يصعب وضع حدود له أو التحكم فيه ، ومثلما لا يعلم الطفل الذى يحاول أن يمسك كل ما يقع تحت يديه وأمام بصره سبب هذا الفضول وحب الاستطلاع للمكان، وكيف تشبعه أو تحققه مثل هذه الحركات التى يقوم بها ، فكذلك يكون هناك شىء غير عملى وغير مفيد وغامض، إن شىء توصفه بذلك فى كل استفساراتنا وأسئلتنا الفضولية عن العالم. إن فائدة الفكر الراقى العميق من النادر أن تكون فائدة مباشرة ، وإن كان هناك عنصر نبيل فى دور العلم فإنه لا يكمن فى نشاطه بقدر ما يكمن فى فوائد العملية وإن كان المفكر حليفا لطبيعة الإنسان الأخلاقية ولغرائزنا الاجتماعية البناءة ولولائنا وشجاعتنا ، فإن هذا التحالف لا يكون الغاية المباشرة التى تسعى روح البحث والفضول تحقيقها ، إن مهارة واحدة من المهارات التى تتمتع بها تربط أكثر الجوانب والأمور النظرية فى فضولنا بحياة الإنسان اليومية بروابط غير متوقعة ، فيلعب الإنسان بالحرير والزجاج وقطع الكهرمان، وبالطائرات الورقية ، وبأرجل

الضفادع والأحماض ، وكان لعصور قريبة يعتبر اللعب نوعا من أنواع حب الاستطلاع العقيم وغير المفيد ، ولكن نتيجة هذا اللعب قد أعادت بناء العالم الصناعى وهكذا يتم النظـر دائما لكل أنواع الفضول العميقة الشديدة على أنها لا قيمة لها ومضيعة للوقت، وليس لها نتائج مباشرة مفيدة ، ولكن وبالرغم من قدرة الإنسان على الحياة بدونها ولا يستفيد منها مباشرة فى حياته اليومية فإنها نتائج تمثل أهمية كبرى للمستقبل ، ولحياة الإنسان الروحية ، فبدون هذه الحيل الذكية لعقولنا الإنسانية المفكرة، وفضولهم الدءوب ، وأبحاثهم وتساؤلاتهم النظرية وغير العملية ، كيف نستطيع خلق هذا العالم الإنسانى المتحضر، حتى وإن كانت لدينا الغريزة البناءة والإرادة الصلبة .

ويعد الفضول الفكرى الذى تعد الفلسفة أرقى درجاته أهم أنواع الفضول الإنسانى ، إذ يفحص هذا النوع من الفضول أدق تفاصيل حياتنا، وأعماق غرائزنا واستجاباتنا تجاه عالمنا، وردود أفعالنا، ويحاول سبر أغوار وعينا الذاتى وطباعنا ، فغرائزنا وطباعنا ثابتة لا نستطيع تبديلها بصورة مباشرة وجل عمل الفلسفة أن تكشف عنها وتوضحها ، وتصف خصائصها . وهكذا كان الدور التاريخى لعظماء الفلاسفة يتمثل دائما فى إعادة صياغة صورة ومعنى أهم المعتقدات والدوافع السائدة فى عصرهم ، ولما كان الإنسان كائنا اجتماعيا، ولا يستطيع الحياة وحده ، وتشكل شخصيته وطباعه المجموع الكلى لكل ردود أفعاله الاجتماعية ، واتجاهاته الثابتة تجاه إخوانه من البشر فإن الفيلسوف العظيم إذا ما وصف أحواله وطباعه وغرائزه العميقة ومعتقداته فى مذهب فلسفى يكون بالقطع واصفا لسلوك أفراد مجتمعه، والنهج المميز لعصره ، فمثلا – نجد كلاً من أفلاطون وأرسطو يعبر فى كتاباته الفلسفية عن ماهية الحياة اليونانية وأفكارها ، فالحب اليونانى للجمال وتقديس الدولة ، وحب اليونانى للحرية الفكرية وتقييده وخضوعه التقليدى للنظم الدينية والسياسية وموقف اليونانى من العالم ، كلها جاءت واضحة فى كتابات هؤلاء الفلاسفة ، فقد وصفوا لنا الحياة الهلينية وصفا دقيقا ، بل وقاموا بنقدها . كان "أفلاطون" بالذات ، فى بعض أعماله ناقدا ومحللا جادا وأمينا لدين أمته ، ومع ذلك فإن هذا الدين وهذا الإيمان الذى كان مشاركا فى بناء شخصه وطباعه كان كامنا فى كل جوانب مذهبه. ولعلك أيها القارئ الكريم تستطيع أن تدرك الآن لماذا لا يكون هناك شىء حتمى ، مطلق وضرورى، من

تلك الأمور التى كان أفلاطون قد تصور أنها مطلقة ونهائية . فالحياة اليونانية لا تمثل الحياة الإنسانية كلها ، حياة محكوم عليها بالزوال. ولا يمكن أن تظل الأحكام والمواقف اليونانية أزلية وسائدة إلى الأبد ، ولكن فلئن كانت الحياة اليونانية محكومًا عليها بالزوال وتخضع لعوامل الزمان والتحلل، إلا أنها احتلت مكانها فى التاريخ الإنسانى ، وتأكد دخولها بوصفها عاملاً وعنصرا هاما فى الحياة الإنسانية وجزءا من حضارتها، وعاطفة فياضة نبيلة فى نتاجها الفنى، ولحظة من تراثها الروحى. لذلك تعد فلسفة أفلاطون بمعنى من المعانى فلسفة نسبية وليست نهائية ، ولكنها بالرغم من ذلك لها دورها الأساسى بوضعها حقيقة من حقائق فكرنا الحاضر، وسيكون لها مكانتها فى التقدير الفلسفى النهائى لأرقى حياة إنسانية يمكن أن نصل إليها فى يوم من الأيام. فإذا ما نقدت الفلسفة الحياة وأعادت صياغتها عبر الفيلسوف العظيم فى مذهبه عن معتقدات عصره والعواطف السائدة فيه فإنه وبمعنى معين تصبح حدود العصر هى حدود فلسفته ، وقد تمضى هذه الفلسفة التى تجسد هذه الحياة بمضى عصرها ، ولكنها تمضى ولا تزول أو تختفى وترثها الإنسانية فى المستقبل. إن الحياة الإنسانية المستقبلية إذا ما تقدمت الحضارة وارتقت تعيد بناء ممالكها القديمة وتعيد تجسيد المبادئ الأصيلة والخالدة لحياتها القديمة، وسوف تحتاج هذه الحياة الإنسانية الجديدة التى تحوى هذا الروح القديم على أقل تقدير لشىء من الفلسفة القديمة ، لكى تعبر عن نهجها تجاه العالم. وهذا الشىء الذى قد تحتاجه من هذه الفلسفة القديمة قد لا يكون هذه الفكر الذى كان يتصور الفيلسوف أنه يهدف إليه أو يتبناه ، فمثله مثل الحاكم الذى يفعل أشياء أفضل من تلك التى كان يقصد فعلها. ومثلما كان قدر الإمبراطور الرومانى ألا يطرد الألمان مثلما طردهم القيصر "أريفوتس" وحاول تنصيرهم وفى النهاية تجاوز جزءا كبيرا من تراثهم ، كذلك كان دور فلسفة أفلاطون أن تقترح أفكارا قد جعلتها المسيحية بعد ذلك تراثا مشتركا للناس أنفسهم الذين كان يعتبرهم برابرة لا أمل فيهم . إن عمل الفيلسوف لا يموت أو يفنى بفنائه، ولا تنتهى فلسفته بعد أن يملأ الثرى فاه، ولا تتبدد أفكاره بسبب السخرية منها. قد لا تتحقق غايته وأهدافه فى حياته، ولكن الإنسانية أيضا قد تحتاج لآلاف السنين حتى تدرك القيمة الكاملة لأفكاره وتأملاته .

إن البصيرة أو هذا الفضول الدءوب تجاه الحقيقة يظل كما سوف ترى نظريا ، ومحتفظا بقيمه النهائية ، حقيقةٌ يمكن القول بمعنى من المعانى بأن الحياة لا تحتاج للفيلسوف ، فلم يخترعها أو يشارك فى توجيهها ، ربما عاشها ، أو قد يبحث فيها أو يصفها ، ولكنه ليس نبيا يلهم الناس ويثير حماسهم ، هناك دائماً نوع من الطرافة فى أقواله . لقد سخر "أفلاطون" فى مقالة مشهورة من الناس الذين تستغرقهم أعمالهم أو تقهرهم قوانين المحاكم أو الذين لا يشغلهم إلا النميمة ، وإثارة الشائعات حول جيرانهم ، فالفيلسوف فى نظر أفلاطون يحيا على العكس من ذلك ، لديه وقت فراغ لا ينتهى ، ولذلك يفكر فى المطلق دائما ، ولا يعرف جاره ، أو يحلم فى يوم من الأيام بالمحاكم وقوانينها ، أو بالانتهاء من عمله فى وقت محدد أو فى ساعة معينة ، إن حياته أشبه بحياة الفنان ولكنه لا يهتم بتصوير العالم، وإنما بالتأمل فيه وفهمه. تضحك عليه الخادمات، مثل تلك التى قد ضحكت على "طاليس" ، لأنه كان دائم السقوط فى الآبار بسبب تطلعه للسماء ، ولكن شتان بين نظرة الآلهة له، ونظرة الخادمات. وعندما يطلب منهن فى يوم من الأيام التطلع إلى السماء وتوضيح المقصود بالحقيقة فأى سخرية قد تكون من نصيبهن؟ بمثل هذا الأسلوب سعى "أفلاطون" لرفع شأن التأمل النظرى ، وعزله عن مآسى الحياة ، حتى يستطيع الفيلسوف تحقيق حريته . ومع ذلك وكما نعلم جميعا هذه الحرية التى نادى بها أفلاطون ، وهذا التفرغ والبعد عن أمور الحياة لا يعد تبريرا كافيا لفلسفته فهذا الضرب من التفكير مثله مثل كل ضروب الفكر الأخرى يحمل قيمة غير مباشرة، لأن منها جميعا يمكن العودة للحياة ، وفى حالة مفكر عظيم مثل أفلاطون، من المؤكد أن يحدث ذلك، إن الإنسانية تتعلم دائما من الناقد الذى ينظر للحياة من الخارج ، وينفصل عنها ويجسد فى آرائه ومذهبه معناها .

ولذلك أرى من جانبى أن الإنسانية تعتمد فى بناء حضارتها ومعتقداتها الروحية على المعتقدات والأهواء والعواطف التى دائما ما تكون غريزية ولا شعورية ومبهمة إلى حد ما ويحاول الفيلسوف صياغتها ونقدها ، وعندما يفعل ذلك يكون محكوما دائما بحدين فى عمله فمن الناحية الأولى يكون النقد نقدا ذاتيا، أى من وجهة نظر فرد واحد ، وعصر واحد، ومجموعة معينة من المثل العليا ، وذلك مثلما جسد كل من أفلاطون

وأرسطو العقيدة والفكر اليونانى لمرحلة واحدة من مراحل الحياة اليونانية، ومن منطلق وجهة نظر ذاتية وشخصية إلى حد كبير. هذا الحد الأول ، الذى يحد عمل الفيلسوف ، يجعل العمل نسبيا، وأقل كمالا ومصداقية، وليس مطلقا ونهائيا ، كما كان قد تصوره هذا الفيلسوف فحياة إنسانية أخرى أو لاحقة قد يكون لها فكرها وطابعها المميز، وبالتالى تحتاج لمذهب فلسفى جديد يجسدها ، ولن يحدث أن يكون هناك مذهب فلسفي نهائي وكامل ومطلق إلا إذا وجدت الحضارة الإنسانية الكاملة ووصلت الحياة الإنسانية أقصى درجات الكمال التى يمكن أن تصل إليها فى عالمنا ، ولكن وجود هذا القيد - كما قد لاحظنا - لا يقلل من قيمة عمل الفيلسوف ، وتظل فلسفته محتفظة بقيمتها ، مثلما تحتفظ حضارة عصره بطابعها ، ويحتل عمله الفكرى مكانته فى الفكر الإنسانى المستقبلى بنفس الطريقة التى تؤثر بها الأهواء والعواطف العميقة لعصره فى الطابع الروحى للأجيال اللاحقة .

ويتمثل الحد الثانى الذى يحد عمل الفيلسوف ، فى اتباعه لمنهج نقدى، دائما ما يعتبره البعض منهجا لا قيمة له ، فالفيلسوف يتأمل ولا يتنبأ ، وينتقد ولا يبدع أو يبتكر، ولكن هذا القيد الذى يحكم كل آرائه ونظرياته يعد قيدا وهميا إلى حد كبير ، فالنقد يعنى الوعى الذاتى، الذى يعنى بدوره ، إعادة النشاط وتجديده فى مستوى أعلى ، فيصبح الخيال الفكرى فى عصر معين باعثا وحافزا لعصر آخر ، فأبدع أفلاطون "اليوتوبيا" وأعطت لها - بعد ذلك - العقيدة المسيحية الأوروبية معناها وقيمتها . فإن كان التأمل يولد السلوك ، ويوجهه ، فإن الفيلسوف أيضا وبأسلوبه الخاص يعتبر من بناة العالم .

- ٤ -

وقبل أن ننهى حديثنا عن الفيلسوف أود أن أضيف أنه إذا كان عمل الفيلسوف لا يفقد قيمته إذا شارك وكان جزءا من الحياة الإنسانية اللاحقة لحياة الفيلسوف ، فإن ذلك يعنى أن عمله لم يكن لغوا فارغا. وله قيمته الخاصة ، فلأن للحقيقة جوانب متعددة، وبالأخص حقيقة علاقة الإنسان بالعالم فإن أقل العواطف الإنسانية شدة

وأسرعها زوالا قد تكشف لنا إذا كانت عواطف إنسانية حقيقية ، وانفعالات معبرة عن طبيعتنا ، عن أحد جوانب الحقيقة التى قد لا تكشفه لنا أى لحظة أخرى من لحظات حياتنا الإنسانية . وأعلم تماما أنه من الصعب أن تعتبر الأحكام التى تبدو متعارضة حول العالم بمعنى من المعانى كلها أحكاما صحيحة ، وسوف أوضح فى محاضرة لاحقة وبشىء من التفصيل كيف يوصف قول المتفائل بأن العالم عالم إلهى خير، وقول المتشائم الذى لا يرى فى العالم إلا الشر والصراع والأحزان بأنهما قولان صحيحان إذا نُظر لكل منهما فى نسقه ومجاله. كيف يمكن القول بأن المثالى البنائى الذى يرى الوجود تعبيرا عن مثل إلهية، والمادى الذى لا يجد فى الطبيعة إلا المادة المتحركة والقانون ، بأنهما ينظران لنفس الحقيقة أو لحقيقة واحدة ، من جانبين مختلفين؟ أقول إن كل ذلك نعود إليه فيما بعد ، وكل ما أود توضيحه هنا هو أنه من المؤكد أن حقيقة هذا العالم لها جوانبها المتعددة والمتعارضة ظاهريا ، والتى لها القدرة على اتصافها جميعا بالصدق بالرغم من تعارضها الظاهرى ، ولذلك لايحق لنا الحكم على خطأ مذهب فلسفى معين ، لأننا قد وجدنا أن المذهب الفلسفى الذى يبدو معارضا له مذهب من السهل الاقتناع به. إن المفكرين الشبان يسهل عليهم ، دحض المذاهب القديمة وتجاوزها ، ولكن ماذا نقول لو كان فكر هذه المذاهب القديمة فكرا صحيحا ؛ لأن هذه المذاهب الجديدة لا تتناقض معها بل تضيف إليها، وتكمل جوانب النقص فيها؟ إن عقولنا المفكرة قد تجد هذا الجانب أو ذاك الجانب الهام والبارز للأشياء، ولكن ماذا لو كانت كل الجوانب تتضمن الحقيقة؟ ماذا لو كان فشلنا فى معرفة وضع الفلسفة المطلقة لا يكون بسبب خطأ كل المذاهب الفلسفية السابقة، وإنما إلى أن الحقيقة تكون ثرية جدا ومتعددة حتى أنها لا تحتاج فقط إلى هذه المذاهب الفلسفية السابقة، وإنما إلى مذاهب أخرى جديدة حتى تكشف عن كنوزها؟ أدرك تماما صعوبة فهم ما أقصده وغموضه إلى حد كبير، ولذلك من الضرورى أن أحاول توضيحه وإن كان كل ما أقدمه مجرد افتراض أو اقتراح .

يعتاد بعض الناس تسجيل مشاعرهم وأفكارهم لحظة حدوثها ، فإذا تصادف وكانوا من الشعراء شكلت هذه الأفكار وتلك المشاعر قصيدة شعرية عميقة الفكر ، وتتصف عادة بالصفة التى جعلت أرسطو يعتبر الشعر يقدم صورة فلسفية للحياة

الإنسانية أفضل من تلك التى يقدمها لنا التاريخ ، وإنه لشيء رائع حقا أن تعبر العقيدة العاطفية عن أعمق الأفكار الميتافيزيقية. إن انفعال اللحظة يشكل عالمه الخاص به، وإن كان يتوهج عاكسا نور شمس الحقيقة البعيدة هناك، فإنه مثل الجوهرة يضفى على هذا النور المنعكس بريقه الخاص ، فتخاطب العاطفة الشديدة العالم بأرضه وسمائه وتصبح قائلة "إذا كنت قائما هناك ، فأنت عالمى" ، وقد تحتوى أقصر القصائد على مشروع فلسفي يفسر الوجود كله ، قد يكون المشروع زائفا مثلما تكون العاطفة عابرة، فلا يعبر تعبيرا كاملاً عن الحياة ، ولكنه يكون صحيحا إذا كانت العاطفة قوية وعميقة. إن من يدرك كيف استطاعت ، العواطف التى عبرت عنها القصائد العظيمة بالرغم من اختلاف أنواعها أن تفسر كلا من حياتنا والوجود الذى تعد جزءا منه – فإنه لن يصف المذاهب الفلسفية بأنها لغو فارغ أو لا قيمة لها ، لمجرد أن الفلاسفة مثل الشعراء يندر تحقيق الاتفاق بينهم . وفى الحقيقة ، قد يكون السبب فى عدم وجود فلسفة واحدة نهائية وكاملة هو السبب نفسه فى عدم وجود قصيدة واحدة نهائية كاملة. إن الحياة من بدايتها شيء معقد ، وتظل حقيقة الروح معين لا ينضب للخبرة، ولذلك لا يمكن لفكرة لحظية يتم تسجيلها فى قصيدة شعرية أو لعمل دءوب استمر سنوات طويلة يسعى لحل المشكلات الفلسفية أن يكشف كل أسرار الحياة الإنسانية .

ولذلك أقترح أن تكون متسامحا ، عند دراستك للفلسفة ، وراغبا فى النظر للعالم من زوايا متعددة ، وشجاعا ، لا تهاب دراسة المذاهب المعقدة ومتقبلا لأشد وجهات النظر غرابة ، فلا فائدة تجنيها من توقع وجود تفسير بسيط وسهل لشيء متناقض كحياتنا وعالمنا ، قد تصاب بالحيرة والارتباك عندما تدرس الفلسفة، وتلاحظ تعدد آراء الفلاسفة، الذين سوف ندرسهم. فقد تخاطب نفسك قائلا "إذا كان تناقض الآراء سمة مميزة لأصحاب الفكر ، فأى أمل هناك ، فى معرفة الحقيقة معرفة كاملة؟ ولكن إذا أمعنت الفكر تكتشف أن هذا التنوع إذا تمت دراسته بعمق يعد من وجهة النظر الإنسانية تعبيرا عن حيوية وتفرد السمات الروحية لأناس أذكياء ، فالحقيقة فى هذه الحالة لا تقع فى الوسط أو فى جزء، وإنما توجد فى "الكل" ، أو إذا استعرنا مصطلحا فلسفيا وقلنا بأن "روح العالم" قد اختار هؤلاء الناس للتحدث بصوته فإنه فى الواقع قد اختارهم وآخرين مثلهم ، لأن لديه العديد من الأشياء التى يود الإفصاح عنها. إن

خبراتهم ليست مجرد مجموعة متنوعة من وجهات النظر التى تنظر لوجود جامد ميت. من جوانب متعددة، وإنما صياغة نقدية للحياة التى فرض على الإنسان أن يحياها ويفهمها ، إن أعذب وأفضل الألحان الموسيقية لا نستمتع بها ، إلا إذا عزف كل فرد من أفراد الفرقة الموسيقية لحنه الخاص به ؛ ولأن الفلاسفة لا يتحدثون عن حقيقة واحدة ميتة ، وإنما عن جوهر الحياة الإنسانية فإن تعبيراتهم الفردية لا يمكن أن تأتى متشابهة تماما ، لأن لهذه الحياة جوانب عديدة، ولذلك لا تكمن الحقيقة فى أى تعبير فردى منهم ، وإنما فى اتحادهم جميعا ، فالوحدة بين هذه الآراء ، تمثل النظرة الحقيقية الوحيدة للحياة . بمعنى آخر ، وبعبارات أكثر وضوحا دعنا نقول بأن هؤلاء المفكرين يحاولون إدراك بعض جوانب حياة "روح العالم" الذى يحيا ويحرك كل الأشياء ، فمن المؤكد أن هذه الحياة التى تحتاج إلى النمور والحملان ، لتجسد نشاطها فى عالمنا، وإلى البرد والصقيع والثلوج، لا يمكن لخبرة واحدة أن تستطيع التعبير عنها، وإن كان هناك حاجة لكل الفلاسفة فليس ذلك بسبب رغبتنا فى سماع أحكامهم المتناقضة حولها ، وإنما ليقدموا تجسدات لهذا الجزء هنا ، أو ذاك الجزء هناك، من ثرواتها وتاريخها، ولا أقصد بذلك أن أشير عليك بأن تجمع فى دراستك للفلسفة كل ما قاله هذا الفيلسوف أو ذاك، ثم تقول كما يفعل أصحاب المقالات المقتبسة والملخصات "بأن كل ذلك رائع وصحيح" وإنما تلاحظ أن كل فيلسوف عظيم بغض النظر عن حياته الشخصية وما بها من حوادث عارضة يقدم للطالب صاحب النظرة النقدية عنصراً من حقيقة الحياة أو من عناصرها الدائمة. صحيح إذا ما تم النظر لهذا العنصر أو لذلك الجانب نظرة منفصلة فإنه قد يبدو متعارضا مع باقى عناصرها الأخرى ، إلا أنه إذا تم ربط هذا المذهب الفلسفى بأشد المذاهب الأخرى المتعارضة معه وضمها جميعا فى مركب واحد ووحدة حيوية فإنه قد يتحول ويصبح جزءاً عضويا من التراث الحقيقى للإنسانية .

ولا أخفى كراهيتى الشديدة للاقتباس أو الانتقاء أو ضم هذا الجزء مع ذاك رغبة فى إقامة كيانات زائفة من الفن الفلسفى، أو من آثاره المتناثرة هنا وهناك ، ولكن المسألة فى حقيقة الأمر أن الصورة الإلهية للحقيقة مثلها مثل تمثال جميل تحطم وتناثرت أجزاؤه ، ولم يبق أمامنا إلا هذه الأطلال المتناثرة هناك من هذا التمثال

الرخامى ، فطاف الفلاسفة بين آثار العالم القديم التى حطمها أصحاب النظرات الجزئية الفاسدة بحثا عن هذا الجزء أو ذاك من الصورة الإلهية الحقيقة والأبدية للحقيقة. وبالرغم من كراهيتى لإعادة جمع الأجزاء ، إلا أننى على يقين بأن جميع الأجزاء ترتبط جميعا بعضها ببعض ، وأن الحقيقة لا تكمن فى أى جزء منها وإنما فى الكل الإلهى ، إن من يحب الفلسفة لا يبحث عن التحفة الفنية فيها إنما عن الروح المتجسدة فى كل أعمالها ، والكل الذى لا نظير له .

إن النظرة الفلسفية التى أطالب بها لا تعنى التسامح الكسول والسلبى لكل الآراء المتناقضة، فلا يوجد من هو أكثر خبرة منى بأن أخطاء الفلاسفة ونظرياتهم الباطلة أمور حقيقية وموجودة ومتعددة، تماما مثل تعبيراتهم وتعريفاتهم العديدة التى يعرفون الحقيقة ، بها فلا أدعو لعدم الدقة أو الحسم فى التفكير ، وإنما إلى نمط أو صيغة من التأمل الفلسفى التى سوف أعرض لها فيما بعد ، تؤدى إلى نظرية إيجابية ومحدودة عن العالم ذاته ، وهذه النظرية التى أقترحها ليست نظرية صوفية فى مناهجها ، ولا تتعارض نتائجها مع مسلمات العلم ، أو مع الروح الكامنة فى وجدان الفهم العام تجاه العالم ، تقول هذه النظرية بأن الكون كله ، بما فيه العالم الطبيعى ، شىء حى واحد، عقل ، روح عظيم واحد، خبراته لا متناهية ، وأكثر ثراء من خبراتنا ، ولهذا السبب لا تستطيع أى خبرة منفصلة واحدة إدراكه ، ولا أفترض وجود مثل الحياة فى الكون ، رغبة فى إضفاء نوع من الغموض ، أو التصور الجنائى، بل المسألة على العكس من ذلك ، فلقد بدت لى هذه النظرية ، كما قد تلاحظ فيما بعد ، نظرية منطقية صارمة ، فالنتائج التى قد تصل إليها ، لابد تأتى متفقة اتفاقا تاما مع الوقائع الحقيقية للخبرة ، ومع الفروض الأساسية للعلم ، والحقيقة التى قد ندركها يجب أن تكون صلبة وثابتة فى كل جوانبها ، ولكن القضية هى أن العالم إذا كان شيئا وواقعا ووجودا روحيا ، فإننا نحتاج أن نفهم حياتنا أولاً حتى نستطيع أن نفهم طبيعته ، ولكى يتحقق لنا ذلك لابد أن نلم بكل الآراء، والنظريات والمذاهب المتعارضة، لأن هذا المذهب النهائى لن تظهر جوانبه إلا من التعبيرات الجزئية التى نصل إليها من تعارضهم وتنوعهم. ولذلك قد أكدت على أن الحقيقة تكمن فى الكل .

تحدثت حتى الآن عن الآراء المتعددة للفلاسفة والأهمية الإنسانية العامة لهذه الآراء وأشرت منذ قليل للنهج غير العملى الذى ينتهجونه تجاه الحياة وما ترتب عليه من نقد للحياة له جانبه الهدام دائما. ولما كانت الفلسفة فى عصرنا الحاضر تتخذ نهجا سلبيا ، دائما فإن الجانب الهدام ، وتلك السمة الشكية النقدية للفلسفة هى التى شكلت لدى كثير من العقول مصدرا لخطورتها ، ولأبرز سماتها ، ولن أدافع عن الفلسفة الحديثة من اتهامها بأنها دائما تميل إلى النقد العكسى ، وقيل للعديد من الناس : "أنك لن تستطيع أن تعرف أبدا من أنت أو من تكون" ، ولقد شعرت أنا نفسى بالألم أكثر من مرة عندما درست الفلسفة، ولذلك وصفت الفلسفة مرات عديدة بأنها دائما ما توجه نقداً قاسياً سلبيًا بالفعل لأشياء كثيرة نحبها ونعجب بها. فإن كان هناك من يخشى الآلام المترتبة على الوعى بذاته فليس من واجبى الإشارة عليه بضرورة تحقيقه ، وهناك نقطة هامة أود توضيحها وهى أن الفلسفة إذا كانت هادمة فإن العيب لا يكمن فى الناقد الذى اكتشف الخلل فى تفكيرنا ، وإنما فى الفكر الذى عالج جراحه الكامنة فى اللاوعى بطريقة سرية ، فالفلسفة بالمعنى الحقيقى للكلمة لا تحطم أو تهدم على الإطلاق أى فكرة أو مثل أعلى يستحق الوجود. ولا يكشف الوعى الذاتى نقاط ضعفك إلا إذا كانت موجودة وكامنة لديك. لذلك أقول، إن كنت تخشى الألم الذى قد تشعر به من جراء هذا الكشف - وأود أن أوكد لك أنه سيكون عميقا بلاشك - فلا تحاول دراسة الفلسفة. وقبل الانتهاء من هذه المحاضرة أود الحديث بصورة مختصرة عن علاقة الفلسفة بالمعتقدات الإنسانية ، واسمحوا لى أيها السادة أن أوضح بأى معنى تكون الفلسفة نقدية وبأى معنى تكون أيضا هدامة .

من المعروف أن الفلسفة تبدأ دائما بدراسة أهم الأفكار والمعتقدات الأساسية للإنسانية، وتصنيفها وتنقيحها بمجرد اكتشافها . ولذلك يهتم الفلاسفة دائما بمشكلات كثيرة مثل مشكلة الواجب ، ومشكلة معرفة الله ، وهل يوجد عالم واقعى، وإذا وجد ، أننظر لهذا العالم الخارجى ، بوصفه مادة جامدة لا حياة فيها، أم بوصفه عقلا حيا، ولإجابة هذه التساؤلات يتجهون لدراسة أفكارنا عن القانون الطبيعى، والحرية الأخلاقية ، والزمان والمكان ، والعلية ، والذات . يفحصون معتقداتنا كما لو كان ذلك

حق مكتسب لهم ، ولا تتوقف المسألة على مجرد الفحص ، ولكنهم يمارسونه دون رحمة، وبصورة شكية ، وبطريقة لا يراعون فيها مشاعر أصحاب هذه المعتقدات ، فلا يسألون عن مدى اعتزازك بهذا الاعتقاد أو تلك الفكرة، فيحللونها دون أدنى درجات التعاطف ، ويحاولون تقييمها بصورة موضوعية مثلما ينظر الناشر لإحدى القصائد المرسلة له (قصيدة قد يكون مؤلفها قد كتبها بعاطفة ملتهبة وبدماء قلبه) نظرة نقدية فاحصة، قبل أن يقوم بنشرها . هكذا يكون للفيلسوف معياره الذى يحكم به على صلاحية المعتقدات والأفكار الإنسانية ، ولابد أن يتفق اعتقادك مع هذا المعيار قبل أن يسمح بالموافقة عليه أو قبوله ، ولكن فلئن بدا ذلك شيئا قاسيا ، وقد تتحول نظرة الناشر الموضوعية إلى نوع من السخرية والاستهزاء، فإن الناشر كما تعلم أيها القارئ الكريم بكل قسوته البادية يكون إنسانا عطوفا، وله أهدافه الإيجابية فيهتم بجودة الموضوع وصلاحية النشر ؛ لأن لديه مسئولية تجاه قرائه والجمهور الناقد لمنشوراته ، كذلك الفيلسوف – قد يبدو قاسيا، وناقدا لا يرحم ؛ لأن لديه أيضا جمهوره الذى يرضيه، بنقده وتقديراته، ولكن فى حالته لا يكون إلا القاضى المطلق، روح العالم ذاته، الذى لا يفوز الفيلسوف برضائه إلا إذا كان قادرا على التمييز بين الحق والباطل، ولهذا السبب لابد أن يكون حاسما ، ولا يقنع إلا بالنقد والمعيار النقدى الكامل ، لأنه لا يريد إلا الحقيقة ذاتها ، فإن فشل فى الحصول عليها فكما سبق أن وضحت بأن كلا منا قد يفشل فى جانب أو آخر من جوانبها ، وما على الميتافيزيقى بما يتمتع به من موهبة نقدية إلا بذل قصارى جهده للحصول على نصيبه منها.

ومع ذلك أود تصحيح هذه الصورة الجافة والقاتمة للنقد القاسى والصارم الذى يمارسه الفيلسوف تجاه العاطفة معتمدا على مجموعة من الأفكار التى سبق أن وضحتها من قبل. فبسبب المجهودات المضنية ، والصعوبات التى نواجهها نحن دارسى الفلسفة فى بحثنا الدائم عن الحقيقة المطلقة ، وفشلنا فى الحصول عليها كاملة – سريعا ما نجد أنفسنا نتفق مع النقد الذى يوجهه الفيلسوف فنعود معه مرة ثانية إلى عالم العواطف الذى قام بنقده ، ولكن فى كل مرة نعود إليه نشعر بأهميته وقيمته، بسبب زيادة معرفتنا به ، ولا تكتسب المجهودات التى بذلناها فى سبيل معرفتها قيمتها إلا بسبب رغبتنا فى معرفة معناها من الفيلسوف الذى قام بنقدها، فكلما صعب علينا منالها وطال بنا الطريق لمعرفتنا زادت قيمتها ، وزادت رغبتنا فى معرفتها. إن

العواطف التى يتم نقدها تصبح مثل الخطابات القديمة التى يحتفظ بها العاشق بعد وفاة محبوبته ، فيعيد قراءتها مرة تلو المرة ، رغبة منه فى فهم مغزى كل كلمة ، ولماذا وضعت بهذه الطريقة ، وسواء تحقق له ذلك أو لم يتحقق ، فإن ذلك يمثل بالنسبة له نوعا من السلوى والعزاء، وهكذا يكون حالنا فكلما نقدنا وحللنا حياتنا السابقة زادت ثقتنا من الآن فصاعدا فى حياتنا الحاضرة وكلما زاد نقدنا للحياة ، زاد استمتاعنا بها ، فلقد كان لى صديقان من أصدقائى الأدباء يحاولان تسلية أنفسهما بأن يعامل كل منهما الآخر معاملة الناشر المتخصص الذى ينظر للإنتاج الأدبى بنظرة فاحصة نقدية، فيكتب كل منهما قصائد للآخر، دون تذييلها باسمه ثم يحاول كل منهما بدوره نقد قصيدة الآخر .

" ففى هذه القصيدة مثلا لم تعبر العاطفة تعبيرا واضحا عن موضوعها أو لم تتسق معه ، وفى موضع آخر لم تكن العبارات واضحة المعنى ، وفى موضع ثالث مثلا كانت الخبرة ممتازة ولكن القارئ صاحب النظرة الموضوعية لا يستطيع قبولها بل قد يسخر منها". وبقدر عملى لم يحدث أبدا أن دبت العداوة بين هذين الصديقين ، على الأقل بسبب هذا النقد الموضوعى ، وعلى الرغم من عدم قدرتى معرفة السبب الذى دفعهم للقيام بمثل هذا النقد ، إلا أنى قد أحسست بمدى إعجابهم به وبأنه كان سببا فى نمو المودة بينهما . وأعتقد من جانبى أن شعورهم بالمتعة يشبه ذلك الشعور الذى يشعر به دارسو الفلسفة عند تحليلهم للحياة واسمحوا لى أن أعترف صراحة بأنها متعة تشبه لعبة القط والفأر خاصة إذا اختار الفرد أن يلعبها مع ذاته العميقة أو أنها متعة تشبه لعبة الاستغماء التى يلعبها الأطفال. يبدأ الفيلسوف مذهبه متسائلا "ما هى حقيقتى وما هى عقيدتى وحياتى؟ " وبعد أن يقطع شوطا طويلا من عرض مذهبه يجيب "ها هى لقد وجدتها" . ولن يواجه أى ..اعتراض من أحد إذا أعلن بأن تأملاته لم تكن كلها سطحية . ولكن لماذا نقلل من قيمة التأمل بتعمد مقارنته بالمباراة أو اللعبة ؟ لأن كل وعى بمعنى من المعانى يعد لعبة سلسلة من الأفعال وردود الأفعال التى من السهل وصفها بأنها بسيطة وسطحية وغير ضرورية خاصة إذا تم النظر لها من الخارج. إن السعى لاكتساب الوعى يعد المبرر الوحيد لوجوده فهو مباراة بين الروح وذاتها ونوع من الحب الطفولى تجدد به الروح ثراءها بتعمد خسارتها وفقدانها ثم السعى ثانية للحصول عليها والتمتع بالتعرف عليها وعلى نفسها من جديد. كذلك

أليست هذه المباراة هى الحياة الإلهية ذاتها؟ فنحن لا ندخل عالم الروح إلا إذا نظرنا لمأساة الحياة على أنها مأساة إلهية وأدركنا أن العالم ليس عالما سيئا وقاسيا وخطيرا فقط ، وإنما عالم تحكمه الآلهة أيضا ، وتحيا فيه . ورأينا فيه أيضا ما يبرر وجود الثقة والوداعة ووجود الشجاعة والوقار والهزل والجد ، ويجسد الفكر العبقرى الذى يجسد الخبرة الواسعة بالحياة وفى نفس الوقت يحيا الحياة بحرية كاملة ورؤية ساذجة . ينتهج فى لحظة النقد الجاد الحازم وفى لحظة أخرى التحليل الهادئ المتأنى ، كما لم يكن أمامه ما يفعله فى الحياة إلا التحليل ، وفى لحظة ثالثة يتفحص وجدان الإنسان وعواطفه مثل طفل يلعب بالجواهر الثمينة الغالية. يتظاهر الآن بأن كل القصائد باطلة ويعلن فى لحظة لاحقة بأنه قد وصل إلى حقائق غير متوقعة أو لم يكن يتوقع الوصول إليها . العجيب فى الأمر أنه بعد كل حالة أو موقف يعود للفوضى فى الحياة مرة أخرى بحثا عن الجديد .

## - ٦ -

ويتحتم قبل إنهاء هذه المقدمة إعطاء نبذة عن علاقة هذه المحاضرات بما يسمى بآليات الدراسة الفلسفية . فجانب كبير من الموضوعات الميتافيزيقية يتطلب الدراسة المتخصصة ، وحاولت قدر الإمكان عدم التعمق الشديد فى التفاصيل الدقيقة إلا أنه كان من الضرورى مناقشة هذه الموضوعات التى تتطلب من جانبكم التحمل وسعة الصدر ؛ لصعوبتها وخطورتها حتى يمكن فهمها دون لبس أو غموض ، ومع ذلك السؤال الذى يمكن طرحه بالنسبة للمنهج المتبع فى هذه الدراسة هو هل هناك فائدة من فصل النظرة العامة للمذاهب الفلسفية عن الدراسة المتخصصة لأعمال الفلاسفة ؟ سؤال لن نعرف إجابته إلا فى نهاية البحث. ولكن كل ما أخشاه أنه من الصعب أن أكون دقيقا من الناحية التاريخية فى عرض كل ما أود عرضه دون الدخول فى تفصيلات فنية يصعب تحقيقها لضيق الوقت المسموح. وأود التنبيه بصورة عامة إلى أن الفهم الصحيح والكامل لأى فيلسوف عظيم ، يتطلب دراسة لتاريخ الفكر بصورة عامة ودراسة المرحلة التى ينتمى إليها الفيلسوف بصورة خاصة الأمر الذى يصعب تحقيقه حتى بالنسبة لدارس الفلسفة المتخصص ويحتاج لسنوات عديدة من الدراسة

والتحصيل العلمى. ومع ذلك وبالرغم من أن النظرات الجزئية المحدودة تؤدى إلى بعض اللبس والغموض إلا أن ذلك يجب ألا يثبط من عزيمتنا ويمنعنا من الوصول إلى الحقيقة أو التعبير عن الجانب الذى فى مقدورنا التعبير عنه ، والواقع أن هذه المحاضرات تكون قد حققت المراد منها إذا جعلتك تقترب من لب وروح هذه الفلسفة الحديثة والحصول على مزيد من المعرفة بسماتها ومذاهبها.

وأخيرا ، بقى أن أعترف لك أيها المستمع الكريم بأنه بالرغم من شعورى بمتعة شخصية من التأمل فى الموضوعات الفلسفية ومن التمتع باللحظات البائسة التى تجعل الدارس المتخصص يكتنز جواهر الفكر من أجل النظر إليها بشراهة وتحسس صلابتها والتمتع برؤية وهجها أكتشف دائما - خاصة عندما أفكر فى الموضوع تفكيرا جادا - بأنه لا قيمة لأى نسق ميتافيزيقى ولا جمال فيه إلا إذا كان معبرا عن خبرة روحية حقيقية. أحب تنوع الفلاسفة مثلما أحب النظرات القلقة والمتلهفة التى تضىء وجوه الشباب ، أحبها لأنها تعبر عن الحماس والعاطفة وحب الحقيقة ، ولكن أحزن كثيرا إذا تصادف أن درست لأسباب مهنية كتابا لا أشعر فيه بروح المؤلف وبعاطفته الكامنة وراء الموضوعات الفنية التى يعرضها ، وتزداد كراهيتى له إذا جاءت نتائجه نتائج منطقية جافة ، قد يكون الخطأ شيئا مؤلما ولكن لا يوجد هناك ألم أكثر من العزف على وتر أن الحقيقة لا يمكن التعبير عنها إلا بعبارات جافة صارمة خالية من الروح لقد قرأت كتبا فلسفية لا حياة فيها وبالرغم من اتفاقى مع نتائجها العامة إلا أن مؤلفيها كانوا يعرضون أفكارهم بعبارات جافة صارمة حتى شعرت من قراءتها بالملل وبالثورة أحيانا. إنه من المؤسف والمحزن حقا أن يحيا الإنسان فى عالم لا تثير حقيقته حماسنا أو تلهب ، عواطفنا لا يعنى ذلك رغبتى تبسيط المسائل الفنية الميتافيزيقية أو تسطيحها فهى دراسة صعبة وهناك العديد من الموضوعات المنطقية فى الوجود وفى نظرية العلم وفى الأخلاق التى من الصعب فهمها ولكن بمجرد إدراكها سريعا ما تلاحظ أن الموضوعات التى كانت تبدو جافة وموضوعية مليئة بالحياة والعاطفة ، وبالرغم من أن مثل هذه الموضوعات تقع خارج مجال بحثنا إلا أنى قد أشرت إليها فقط لكى أبين بأن أكثر البحوث تخصصا يتم قبولها مع مرور الزمن بسبب تأثيرها على الحياة.

# الجزء الأول

# المفكرون والمشكلات

## المحاضرة الثانية

# فترات الفلسفة الحديثة
# خصائص الفترة الأولى ، والجانب الديني عند « إسبينوزا »

نهدف من هذه المحاضرات دراسة مجموعة معينة من المفكرين المحدثين ومشكلات الفلسفة ، ويجب أن يكون الفرق واضحا بين منهجنا المتبع فى هذه الدراسة ، والمرجع الفلسفى ، أو الدراسة المنتظمة والأكاديمية لتاريخ الفكر الحديث ، إذ نحاول انتقاء بعض الاتجاهات المميزة لروح الفلسفة الحديثة . وتركيز الانتباه على الفترة التى بلغت فيها الفلسفة الحديثة ذروتها أى من « كانط » إلى « شوبنهور » ، وعلى المشكلات الهامة والبارزة فى تلك الفترة ذاتها ، فنبدأ بعرض شامل مختصر للفلسفة الحديثة ، ونعود بعد ذلك إلى العرض المفصل لأجزاء منها ، لن نتوقف طويلا عند الفلاسفة قبل كانط ، ونمر مرورا سريعا على فلاسفة الرعيل الأول من أمثال ديكارت ، ومالبرانش ، وليبنتز ، كذلك لن ندرس كل أعمال الفلاسفة الذين نختارهم وإنما قد ننتقى بعض الجوانب التى تهم بحثنا وتخدم هدفنا ، ولن نستطيع معرفة نتيجة هذا النهج الذى اتبعناه إلا بعد نهاية الجزء الثانى ، من هذه المحاضرات ، إذ قد عرضت الخطوط العامة لمذهب فلسفى معين حتى أثير حماسكم لمناقشته ونقده .

دائما ما يواجه الدارس مشكلة اختيار نقطة البدء التى يبدأ بها دراسة تاريخ الفكر الفلسفى لمرحلة معينة ، وتأتى متلائمة مع الهدف من الدراسة ، وغالبا ما يخاطر بأن يتوهم القارئ بأن النقطة التى بدأ منها لها أهمية خاصة ، ولكنه سريعا ما يكتشف بعد قليل من العمق والتركيز أنها بداية تعسفية ، وما يسبقها مباشرة مسألة فى منتهى الأهمية لفهم الموضوع ، لذلك أود التنبيه على حضارتكم بأن نقطة بدايتى تعد تعسفية تماما ، مثلها مثل المنهج الذى اتبعته فى هذه الدراسة ، تختلف خطواته وأدواته عن المناهج المتبعة فى دراسة تاريخ الفلسفة .

تعد الفلسفة الحديثة التى نهدف دراستها ، فلسفة ثرية ومعقدة ومتطورة فى موضوعات ، تماما مثل الحياة التى جاءت تطويرا لها ، ونقصد بالفكر الحديث هنا الفكر السائد فى القرن السابع عشر ، فمنذ هذا التاريخ مرت الفلسفة بمراحل كثيرة نوجزها فى ثلاث فترات كبرى رئيسية .

تبدأ الفترة الأولى مع بداية القرن السابع عشر ، ويمكن وصفها بالبساطة وبسيادة المذهب الطبيعى . كانت فلسفة هذه الفترة الأولى تحيا فى عالم يهتم بنوعين من الأشياء ، الأول أن الطبيعة مملوءة بالوقائع التى تخضع بصورة حتمية لقانون صارم لا يتغير ، والثانى أن الإنسان يحيا فى ظل حكومة مدنية مستبدة . ترك فلاسفة هذه الفترة التأمل فى سماء الورع الدينى الذى كان سائدا فى العصور الوسطى ، واتجهوا إلى تأليه الطبيعة ، حازت المناهج الهندسية إعجابهم ، وحظى العالم الطبيعى الجديد الذى بدأ مع جاليلو على اهتمامهم ، ساد لديهم التصور الآلى للإنسان واتجهوا إلى تفسير العواطف الإنسانية حتى السامى منها على أنها عواطف طبيعية أساسية وبسيطة . كان تحليلهم لكثير من الأشياء والموضوعات المقدسة فى الحياة الإنسانية تحليلاً قاسيًا ، لا يخلو من السخرية . كانت الصورة العامة لمذاهبهم تتسم بالصورية والنسقية والجفاف ، وإن كانت هذه المذاهب لا تخلو فى أعماقها من ورعها الدينى الخاص بها ، فالطبيعة التى قاموا بتأليهها لها قيمها السامية التى تجسد نمطا معينا من العدالة ولا تتأثر بعواطفنا ، لا جدوى ولا فائدة تجنيها من الصلاة لها ، وإنما يحق لك استجوابها ، فلا أسرار لديها تخفيها ، ولا عقاب ينال الباحث عنها ، فلا تشعر بإهانة ، ولا تلعن من لا يؤدى لها فروض الولاء والطاعة ، فهى طبيعة عاقلة . والذين يبذلون الجهد والمعاناة لكشف قوانينها هم أفضل أبنائها ، تسحق الضعيف وتحرم المفكر ، لا تعرف معجزات ، ولكن قوانينها معين لا ينضب للمعرفة ، وفى الواقع تعد معرفة هذه القوانين هى الهدف الرئيسى لحياة الإنسان ، إن تصور الله الذى يحجب نفسه عن فكر الإنسان العادى ، والذى كان سائدا فى العصور الدينية لم يعد قائما . والله الذى كشف عن ذاته للرياضيين اليونان وإقليدس وأرشميدس يكشف فى تلك الفترة من القرن السابع عن أسرار جديدة لدارسى الفزياء ، فلا مكان للشعور

بالخوف من مثل هذا الحاكم ، بل ويحق للفرد أن يشك فى وجوده . لم يعد الشكاك أعداء الشعب ، بل مجرد طلاب علم . فديكارت الذى يعد الممثل الأول لهذا القرن ، ويبدأ منه عادة تاريخ هذه الفترة الأولى . قد بدأ تأمله بالشك فى كل شىء ، فليس هناك وسيلة للخروج من الشك إلا بالعقل وبدراسة التجربة ، ولئن كان القرن السابع يعامل الوحى بالاحترام نفسه الذى يتم التعامل به مع المسائل السياسية والاجتماعية فإن الفلسفة فى تلك الفترة لم تكن تهتم بالقوى الخارقة للطبيعة ، أو الخوض فى مسائلها بصورة مباشرة ، فمجارات العقائد الدينية كان يمثل سياسة عامة ، ومن يعلن إلحاده من الفلاسفة قد يسبب فضيحة ، وإلى فقدان الثقة فى الفلسفة . ذلك إلى جانب أن كل فيلسوف من فلاسفة تلك الفترة كان يؤمن بالله على أنه مصدر الطبيعة ، وعموما ليس من المفضل أن تحدث غير المثقفين من الناس عن نوع الإله الذى تؤمن به ؛ فمازال غير المتعلمين من الناس يرفضون الاستدلال العقلى ، وينفرون من السحرة ، ويحملون التعاويذ ، ولا يعلمون شيئا عن الهندسة ، ومن الأفضل الحرص عند مخاطبتهم . فكانت الفلسفة لا تسعى للشهرة والدعاية ، وتطالب الفلاسفة بعدم مناقشة مسائل الإيمان ، بجانب أن الولاء للدولة كان يتطلب فى تلك الفترة نوعا من التسليم والإذعان للقصائد الدينية السائدة ، إن " هوبز " الفيلسوف الإنجليزى العظيم ، كان فيلسوفا ماديا ، وأعتقد أنه كان من أكثر المفكرين الإنجليز دقة وتنظيما فى الفكر فى كل تاريخ الفلسفة الإنجليزى ، كان يقول بوضوح شديد بأنه مهما كان رأى الإنسان فإن من واجبه أن يذعن فى كل المسائل الدينية لحكم الدولة ، يقول بحماس شديد فى أحد كتبه « أنتمى للكنيسة الإنجليزية ، لأنها الكنيسة التى أمرنى ملك إنجلترا بطاعتها » ولا يمثل اعتراف هوبز أى نوع من أنواع النفاق ، بل إنه أصدق اعتراف فى العالم ، فإذعانه إذعان للقوانين المدنية . فانفصال الفلسفة عن الدين كان حاسما ، كان تمسك الفيلسوف بعقيدته أو تركها مسألة عرضية ، ولم يعد فكره نابعا من عقيدته كما كان يحدث عند مفكرى العصور الوسطى ، أما مسألة إيمانه ذاته فإن الاعتبارات السياسية والاجتماعية هى التى تحدد كيف وبأى وسيلة يبرهن عليها لأقرانه ؛ لأن ولاءه والمواطنة الصالحة ينصحانه بالاحتشام فى الحديث عنها .

وهنا تظهر السمة الثانية أو الجانب الآخر من جوانب فلسفة هذه الفترة الأولى فهى فلسفة للولاء ، فلسفة المواطنة الصالحة ، تكن احتراماً كبيرا لاهتمامات الإنسان

السياسية . وتدرس القانون ومبادئه والأمور المتعلقة بتنظيم الدولة ، والقانون الدولى ، والعدالة الطبيعية ، وتؤسس ولاءها على العقل مع التقليل من شأن الحق الإلهى للملوك . تؤكد على المساواة بين الناس ، وتنفر من التقاليد الجامدة فى الأمور الاجتماعية ، ولا تكن احتراما للعادات الإنسانية . تبحث عن القانون فى نظام العالم الأبدى . وباختصار تبحث فى الأرض وليس فى السماء عن تطبيق المدينة المستقرة الأزلية ، لذلك كانت تعارض دائما التدخل الكهنوتى فى المسائل السياسية ، وتفسر مملكة السماء تفسيرا طبيعيا ، فلا تهتم بالجدران الذهبية والأبواب المرصعة بالجواهر لمدينة القدس الجديدة ، وإنما تشرع فى بناء مدينة أرضية خاصة بها ، تقوم على أساس هندسى مبتكر ، مدينة لا تهتم بزخرفتها وإنما بأساسها ، فالأسس العقلية الثابتة أفضل من تشييد الطرق الذهبية والمزخرفة .

فهل تعد هذه الفترة الأولى من الفلسفة الحديثة ، والتى عرضنا خطوطها العامة وملامحها الرئيسية ، فترة خالية من أى قيمة روحية ؟ من الواضح أن الله لا يسعد من إنقاذ شعبه بنشر الفوضى ، وهؤلاء الناس الذين عاصروا فتوة العلم وشبابه فى القرن السابع عشر ، وتخلصوا من قيود العصر الوسيط وتحدثوا عن حرية العقل الإنسانى ومعقولية النظام السياسى ، وأشبعوا الحاجات الروحية للبشرية لا يمكن أن يحققوا ذلك إلا لأنهم قد لمسوا جانبا من جوانب الحقيقة ، لقد تركوا لنا إرثا زاخرا بالإيمان فى الوقائع الواضحة ، واحترام عالم القانون ، وحب الأفكار الواضحة والتعقل والاستبصار . كان تأليههم للطبيعة بداية للحكمة الحديثة ، ومهما كان تصورنا لله فإنه ليس بعيداً عنا أو عن أى فرد منها ، فلا تبحث عن الإله الساكن هناك فى السماء والحاكم الإلهى البعيد ، فالروح تنتشر فى كل جوانب الأرض ، ويحق للإنسان أن ينسب لكل وقائع الدنيا نفحة من هذه الروح ، وأرى من جانبى أن هؤلاء الناس بالرغم من حياتهم الجافة وعواطفهم الباردة وحياتهم وسط قمم الجبل الثلجى ومحاولتهم البحث وراء هذه القمم وتجاوز حدود عالمهم كان لديهم إيمان حقيقى وورع دينى ، وسأبين ذلك عند تناولى دراسة حالة إسبينوزا ، ولأن الطبيعة لها جانبها الإلهى أيضا فإن المعالم المحددة والواضحة للجبال لا تقل قيمة عن السماوات الإلهية ، ومن يفكر منا فى حبنا الشديد للوضوح العقلى والنظام المنطقى يفكر فى أعمق العواطف الإنسانية .

ولقد أدرك إسبينوزا ذلك وعرف كيف يصبغ هذا النظام الأزلى للطبيعة طابعا صوفيا وصيغة رومانسية ، ففى ظل التفكير الهادئ تلمع هذه القمم الجبلية ويضفى عليها فجر هذا الفكر سموا روحانيا يخفى معالمها الحادة القاسية ، فمثله مثل كل المتصوفة شعر بالسكينة الروحية التى لا تستطيع الحواس أن تمده بها أو تسلبها منه ، لأنه قد استمد هذا الشعور من التفكير والتأمل الهادئ للنظام الإلهى ، بوصفه نظاما ضروريا وأزليا ، ويقول إن من طبيعة العقل أن ينظر لكل الأشياء على أنها أزلية ، وإذا نظرنا تلك النظرة لعواطفنا وصراعنا مع الحياة فإن حياتنا تبدو حتمية وثابتة ، فالله فى كل مكان . ولا يبحث الإنسان العاقل والحكيم عن السعادة أو الحياة السعيدة ، لأن السعادة الوحيدة تكمن فى حب الله ، وقدره المحدد والمصيرى يكمن فى هذا الحب .

رفضت الفترة الثانية من الفلسفة الحديثة هذه اللامباة ، وذلك الحياد التام تجاه اهتمامات الفرد الإنسانى ، وعادت مرة أخرى لدراسة العالم الباطنى للروح الإنسانى ، فتأليه الطبيعة ليس كافيا ، والإنسان الذى يعد أهم كائناتها لم يؤله بعد ، ولن يتم تأليهه إلا إذا سبرنا أغوار حياته الباطنية وصميم وجدانه ، ربما يكون آلة من آلات الطبيعة أولا يكون ، ولكنه إذا اتصف بالآلية لكان من أكثر الأشياء تناقضا ، لأنه آلة عارفة ، فمعرفته ذاتها تثير التساؤلات ، فما هذه المعرفة ، وكيف يحصل عليها ، ومتى ، وكيف تنمو ، وما أهميتها ، وكيف تصمد أمام الشك ، وماذا تعنى بالنسبة للحقيقة الأخلاقية والحقيقة النظرية ؟ كانت هذه المشكلات محور الفترة الثانية من الفلسفة الحديثة التى نجد بدايتها عند "جون لوك " ونهايتها فى الحركة الفلسفية التى فى نهاية القرن الثامن عشر ، قد عبرت عن نفسها فى كتاب « نقد العقل النظرى » " لكانط ". يعد" لوك "من أوائل مفكرى تلك الفترة ، وينتمى إليها ليبنتر الأخلاقى الإنجليزى الذى قد ينتسب جانب منه إلى الفترة الأولى إذا نظرنا للمسألة فى تطورها المنظم ، ولقد تحول الانتباه تدريجيا من العالم الخارجى إلى البحث فى عقل الإنسان فإن كانت الفترة الأولى يسودها المذهب الطبيعى ، فالفترة الثانية سادها المذهب الإنسانى الجديد ، فطورت هذه النزعة الإنسانية فى النص الأول من القرن الثامن عشر ، أعمال فلاسفة الأخلاق التقليديين من الإنجليز ، ومثالية باركى . لم يعد الفكر يهدف لدراسة العلم الطبيعى بقدر ما يهدف الآن لدراسة الباطن ، وتحليل العقل ، فإن كان

العقل ما يزال الأداة الموثوق فيها ، فإنه بدأ يوجه معاول نقده لذاته نفسها ، فيميز بين الأحكام المسبقة والبديهيات ، ويخشى الدوجماطية أو اليقين المطلق ، ويفحص أدلة الإيمان ، بالشك ، أو على الأقل إذا دافع عن سلطة الضمير التى لا تقاوم يكون شكه أو دفاعه واعيا ومنطقيا ، وبلغ مداه عند ديفيد هيوم ( أعظم المفكرين الإنجليز فى القرن الثامن عشر ) إذ بدأ يتساءل عن قدرته على معرفة الحقيقة ، فأثار شكا فلسفيا واجه معارضة شديدة من الفهم العام . ومع ذلك وعند بلوغ هذه المرحلة بدأ يظهر فى أوروبا اهتماما جديدا . فإن كان الفكر قد اتجه فى هذه الفترة إلى تحليل الذات فإن «روسو» بآرائه المتناقضة وحبه المرضى للغوص فى أعماق الذات قد قدم لهذه الفترة المتسمة بحب الإنسانية نزعة عاطفية ووجدانية أدت إلى إحياء النظرة العاطفية والشعر . والحماس ، وهى نزعة لم يتوقف تأثيرها حتى الآن ، وقد تزامن مع تأثير هذه النزعة ظهور الصور الأولى للرومانسية الحديثة ، ثم تبعها بفترة وجيزة الفترة « العاصفة » للأدب الألمانى ، وأثناء حدوث كل ذلك عصفت الثورة الفرنسية بكل القيود الآلية للحضارة ، وأعادت من جديد الأهمية المركزية للعاطفة فى كل الحياة الإنسانية .

إن الفلسفة التى قام كانط بتطويرها فى دراساته الأكاديمية أثناء عزلته فى "كونسبرج" عكست بصورة مبدعة وأمينة الاهتمامات الأساسية فى تلك الفترة التى سبقت هذا التحول أو اختمر بها ، فنشر فى عام ١٧٨١ ، كتابه نقد العقل الخالص الذى يعد من أهم الكتب الفلسفية على الإطلاق ، تتمثل الفكرة الأساسية لهذا الكتاب فى القول بأن الطبيعة الإنسانية هى الخالق الحقيقى لعالم الإنسان ، فلا تكمن الحقيقة العمقية فى العالم الخارجى ، ولا تكمن أهمية ما قدمه كانط من هذا الفكر المتناقض ظاهريا فى أصالة التصور ؛ لأن الفلاسفة لا يبتكرون أى مفاهيم أساسية ، ففكرة كانط فكرة قديمة مثل الإيمان الروحى ذاته ، وإنما تكمن فى النقد الموضوعى الهادئ الذى مارسه . لقد بدا الكتاب وكأنه نوع من التبرير المقصود ، وقبل الثورة الفرنسية بسنوات ، لوعى الإنسان بحقوق الإنسانية المطلقة ، والتى استطاعت الروح الإنسانية بها أن تنهض فى صراعها المرير ، وتتحرر من كل القيود الخارجية ، وتعلن للإنسان كما قد أعلنا نحن فى أمريكا وبينا له كيف يمارس ذلك بأن العالم الحقيقى للإنسان هو العالم الذى يصنعه الأحرار ، وأن النظام الطبيعى الحقيقى هو العالم الذى لا يوجد بالخارج إلا بعد أن يعلن العقل وجوده .

ويمكن القول أنه منذ هذه اللحظة قد بدأت الفترة الثالثة من الفلسفة الحديثة ، ومازالت مستمرة ولم تنته بعد .. لقد سيطرت الأفكار الكانطية على الفكر طوال الخمسين سنة التى تلت ظهور النقد ، ونتج عن ذلك مبالغات كثيرة فى قيمة هذا الفكر ، فعده البعض المذهب الوحيد الذى استطاع أن يعبر تعبيرا كاملا عن روح الفلسفة الحديثة . وأود أن أكرر مرة ثانية بأن ذلك لا يعنى أن الفيلسوف يعد أول من قال بها ، وإنما لأنها تعبر عن النظرة الإنسانية الحقيقية للواقع ، حقيقةٌ أنه من السهل فهمها أو وصفها بأنها نظرة رومانسية غامضة ، ولكن بمجرد تفسيرها بصورة صحيحة ، فإن عالم كانط الذى يكون فيه العقل الباطنى حاكما للحس الخارجى سريعا ما يتضح أنه عالم ثابت وواقعى ، عالم القانون والأبدية ، الذى لم يستطع القرن السابع عشر أن يدركه أو يتصوره ، وفى كل الأحوال وسواء أردنا أم لم نرد فإننا مازلنا نحيا فى هذا العالم الذى قالت به الفلسفة الكانطية .

لم يقدم لنا التأمل فى الفلسفة الكانطية طوال هذه السنين ، والتى بلغت الخمسين سنة فكرا فلسفيا كاملا ، فلقد كان المشروع أكبر من إمكانيات جيل واحد . وبعد فترة من الهدوء النسبى فى الفكرة ، فترة تحول الانتباه فيها من الفلسفة إلى اهتمامات إنسانية أخرى ، بدأت هذه الفترة الثالثة من الفكر الحديث ، فشهد نوعا من النشاط الفلسفى والإحياء الذى مازلنا نحيا فيه حتى اليوم ، فقد أضيفت المشكلات الكثيرة التى ظهرت بسبب التطورات الحديثة فى العالم الطبيعى والتاريخى الإنسانى إلى الميراث الكانطى ، ونظرة التطور حصلت على تأكيدات تطبيقية وتجريبية ، ونمت العلوم وتطورت بدرجة كبيرة جعلت من الصعب الإلمام بها ، وبالتالى حازت الطبيعة الخارجية مرة أخرى على اهتمامنا ، وفرضت علينا التعاطف من جديد مع المذهب الطبيعى الذى كان سائدا فى القرن السابع عشر . لم نعد نرى الإنسان المتمرد العاطفى والبطل المبدع الذى قال به روسو والرومانسيون أو العقل المنظم والمؤسس للعالم الذى قالت به المدارس الكانطية ، وإنما عدنا نصف بالآلية التى وصفها به القرن السابع عشر ، وننسبها له من جديد، فكيف يتصف الإنسان بكل هذه الأشياء أى بأنه طبيعى وروحانى ؟ كيف يكون سليل الحيوان أو مصنوعا من مادة ميتة ، ويوصف فى نفس الوقت بأنه التجسد والمعبر عن العقل المطلق ؟ كيف يكون مشاركا فى الروح الذى خلق

تفكيره كل هذه الأشياء ، ويكون هو نفسه فى نفس الوقت عبدا لهذا النظام الطبيعى الذى أنتجه هذا الفكر ؟ كيف كل هذه الأشياء ، الآلى ، وهذا المخلوق المكون من مجموعة من الأعصاب ، وهذا الشيء الفانى الذى يولد مخه الفكر ، أن يصبح كما تصوره كانط ، مصدرا لقوانين الطبيعة ؟ أليس هذه التساؤلات تجسد التناقض القديم الذى كان يدور حول الطبيعة المزدوجة للإنسان ، والواقع أنه سخف لا يغتفر ومضيعة للوقت أن نذكر هذه المشكلة التى لا تخلو من الغرابة ، إن لم تكن مشكلة ملحة وحقيقية وتتعلق بحياتنا اليومية ، وتفرضها علينا كل كلمة من كلمات العلم الحديث مثلما فرضتها علينا من قبل كل الكتب الدينية . لقد باتت هذه المشكلة تحتل قمة الفكر كما لم يحدث لها من قبل ، ولا أخفى سعادتى ، حقيقة ، إذا تمكنت فى هذه المحاضرات من حل هذه المشكلة وتوضيح عمقها وأهميتها وجوانبها المتعددة ، وبذلك ولأول مرة يتحدد مسار بحثنا والغاية منه . فاسمحوا لى قبل أن نبدأ مسيرتنا أن أقول كلمة مختصرة عن أهميتها ودلالتها .

هناك مسرحية من مسرحيات «إبسن » الأولى التى لم تحظ لا هى ولا الشاعر الذى كتبها بالاهتمام الملائم لدى المفكرين والنقاد ، وأقصد بها مسرحية «الإمبراطور والجليلى » ، يقدم المؤلف فى هذه المسرحية الإمبراطور المرتد ، "جوليان" وهو يحاول أن يستبدل مملكة الأرض بمملكة السماء ، حيث تكون الغايات والجزاءات ، والعقاب والثواب ، أمور أرضية ، طبيعية ، إنسانية ، وليس لها مثل عليا تكمن فيما وراء الحياة الإنسانية أو تتجاوز قبر الإنسان . وفى أحد المناظر يناقش الإمبراطور الوثنى الصوفى ماكسيموس بعد أن شعر بالحيرة وضعف قوته ، كان الإمبراطور قلقا من الصراع ويخشى عاقبته ، فصاح قائلاً "هل ينتصر الجليلى ؟ "وطلب من " ماكسيموس " العراف التنبؤ بالنتيجة . سأله قائلاً " من المنتصر فى هذا الصراع ؟ هل تتغلب مملكة السماء على مملكة الأرض وتقضى عليها ؟ أم أن فيالق البشر والنظام الطبيعى قادر على الصمود أمام هذه القوة اللاأرضية ، والعالم اللامرئى الذى تحكمه الروح ؟ " يجيب ماكسيموس : " لن تستطيع أى منهما أن تحقق النصر ، وسوف تسقط كلا المملكتين ، أو القوتين الأرضية واللا أرضية . فهذا قدرهما " ، عندما سمع الإمبراطور هذه الإجابة صاح قائلاً " ولكن من يحتل مكانتهما ؟ ومن هو إذن الحاكم الحق ؟

" يجيب ماكسيموس ، " إنه الذى يضم الإمبراطور والجليلى معا ، ويتنبأ العراف بظهور عالم ثالث ، عالم يضم الأرض والسماء ، الله قيصر ، وقيصر الله ، قيصر فى مملكة الروح ، والله فى عالم الأرض " ، ويستمر العراف مخاطبا " جوليان " ، إن هذا العالم الثالث هو العالم الوحيد الذى يمكن أن تحقق فيه فقط عبارة " أعط ما لقيصر لقيصر ، وما لله لله " ، كان ماكسيموس يعتقد أنه بمجرد توحد الأرضى والروحى فى هذا العالم الثالث يتوقف الصراع بينهما ، وبين دعواهما المتناصرة ، وأن القدر سوف يسمح بوجود هذا العالم الثالث فى العصور اللاحقة لعصر " جوليان " .

لا أعتقد أن كلمات « إبسن » مجرد مجموعة من الآراء ، ولا أدعى أنها يمكن أن تعبر عن مذهب فلسفى متكامل ، ولكن لا أجد أفضل منها وأنا أحاول أن أعطى فكرة ضئيلة عن العملية التاريخية التى جاءت الصور الفلسفية معبرة عن جانب منها ، ولا أعتقد أن هذا العالم الثالث الذى تحدث عنه " إبسن " بطريقة صوفية حيث يتحدد فيه نظام الطبيعة الثابتة مع الحقيقة الإلهية المفارقة للطبيعة ، عالم يصبح القيصر فيه حاكما روحيا والله حاكما للأرض ، هو العالم الذى لا يعبر عن فلسفتنا ، وعن العصر الذى نتحدث عنه ، بل هو العالم الذى نفكر فيه ونسعى لوجوده وتحقيقه .

– ٢ –

نعود ثانية إلى المرحلة الأولى ، واسمحو لى أن نتوقف لحظة مرة ثانية عند ثلاث نقاط هامة تتعلق بممثلى هذه الفترة الأولى ؛ لأننا نحتاج فى الحقيقة لفهم كل جوانب المرحلة فهما كاملا – إلى سلسلة طويلة من المحاضرات .

النقطة الأول وكما قد وضحت أن الفلسفة فى تلك الفترة من القرن السابع عشر كانت متأثرة بنموذج العلم الطبيعى ، فلقد حقق المنهج الجديد المسمى بالاستقراء ( أى منهج اكتشاف ومعرفة قوانين الطبيعة من دراسة مجموعة منتقاة من الوقائع ) أول إنجازاته العظيمة على يد "جاليلو" ، ومعاصريه من العاملين بالعلم الطبيعى ، كان منهج جاليلو فى دراسة الطبيعة فى ذلك العصر منهجا جديدا ومنتجا ، فلقد قدم جاليلو

نموذجا للقيام بالتجارب الدقيقة تحت ظروف طبيعية مصطنعة ، وبينت هذه التجارب وبصورة واضحة كيف تحدث الأشياء الطبيعية ، فالطبيعة فى مجملها ملغزة ومعقدة ، ولا تستطيع عقولنا البسيطة فهمها لأنها تخفى أسرارها عن عقولنا غير المدربة ، فلا ترى إلا حوادثها المتلاحقة تظهر دفعة واحدة . وتقوم التجربة بفصل وقائع الطبيعة إلى مجموعات جزئية ، وتفحص كلا منها فحصا مستقلا ، لذلك تساعد التجربة عقولنا على فهم قوانين الطبيعة ، فتقف التجربة من الطبيعة موقف المستجوب ، وتبين إجاباتها لنا معقولية الأشياء . ولم يقم جاليلو بهذه التجارب بطريقة عشوائية ، وإنما يحدد الأسئلة التى يسألها للطبيعة ، ثم يضع الفروض الرياضية الدقيقة عن القوانين التى تفسر هذا السلوك ، وقد فعل ذلك مثلا عند دراسة للأجسام الساقطة والمنحدرة ، وعندما يضع تفسيره العلمى أو الفرضى يقوم بتطبيق الرياضيات على هذا الفرض ، ويحدد ماذا يمكن أن يحدث فى حالات معينة ومحددة ، فى حالة صحة هذا الفرض ، والتجربة التى يمكن أن ينطبق عليها ، أو تحقق صحته ، وبعد ذلك يقوم باختبار الفرض بالتجربة . فيسأل الطبيعة « أيكون وضعك فى هذه الحالة المعينة هو نفس الوضع الذى حدده افتراضى ؟ " فإن أجابت الطبيعة التى تم سؤالها من خلال التجربة " بنعم " يكون الفرض صحيحا ، ويتحول إلى قانون يمكن التحقق منه . وينتصر العقل على الواقع الجامد ويتغلب عليه .

سيطر النجاح الباهر " لمنهج جاليلو " ، كما سبق أن أوضحت ، على كل مفكرى القرن السابع عشر ، فأخيرا أمكن استنطاق الطبيعة ، وأجابت على العديد من الأسئلة الهامة ، والشىء الهام أن هذه الإجابات كانت دقيقة ، والقوانين المكتشفة ثابتة وعامة وقابلة للتحقيق الرياضى ، ولذلك استطاع العلم الميكانيكى أن يحقق لنفسه تقدما سريعا بمجرد افتراضه أن الطبيعة آلة ضخمة ، وسريعا ما تلقى الفلاسفة هذه الفكرة بسبب ولعهم الشديد للتصميمات الكبرى ، وحاولوا التوسع فيها والدفاع عنها وتطوير معناها . فإذا استطاع المرء أن يضع الفرض الصحيح الذى يضم كل الأشياء ، أفلا يمكن أن يتوصل بضربة حظ موفقة ( ومثلما توصل جاليلو إلى قانون الأجسام الساقطة ) إلى القانون الواحد المطلق الذى يضم كل القوانين ! ألا يكون حينئذ قد توصل إلى معرفة الفرض الذى تكون كل واقعة من وقائع الطبيعة تمثل تحققا تجريبيا

له ، وإثباتا لصحته ؟ ألا يكون هذا القانون قانونا ميكانيكيا مثل قوانين جاليلو ؟ هذا على الأقل السؤال أو التصور الذى ساد هذا القرن . ولكن كان لهذه الفكرة جانب آخر وهو الجانب الذى أوحى لى بالنقطة التالية : إذا كان الأمر هكذا وإذا كانت هذه القوانين الدقيقة التى أجابت على أسئلتنا الفعلية قوانين صحيحة تنطبق على الأشياء ، أفلا يكون هذا العالم من حولنا عالما يفهمه التفكير الواضح ويناسبه التفكير الدقيق والمحدد ؟ وإذا كانت العصور السابقة قد وجدت العالم غامضا ولجأت إلى الإيمان فإن هذا العصر الجديد قد أعاد للعقل مكانته ، ونصبه حاكما وكاشفا لأسرار العالم ، ووثق فى إمكان معرفته للحقيقة المطلقة . ويقودنا ذلك إلى نقطة ثالثة : يحتاج التفكير الواضح فى الطبيعة إلى نموذج جيد يحتذى به . وكان قد أقام " جاليلو " ورجال عصره نموذج العلم الهندسى الذى جاء من اليونان ، والفروض الذى وضعها جاليلو كانت من نوع الفروض الهندسية المعروفة ، وبالأخص العبارات أو القضايا الدقيقة رياضيا ، التى يمكن استنتاج النتائج المحددة منها ، وإمكانية التحقق منها أو دحضها ، فقد بين " جاليلو " كيفية تطبيق مثل هذه الفروض على الطبيعة ، وبالأخص بالتجارب الحاسمة ، ولكن لما كانت فكرة الفروض الفصلية الواضحة فكرة قديمة فإن نجاح " جاليلو " قد ترك انطباعا بأن الهندسة بالفعل هى العلم النموذجى ، وأن الطبيعة إذا أمكن تعقلها وخضعت لقوانين الهندسة وأمكن تطبيق هذه القوانين على كل وقائعها فإنك تستطيع أن تدرك قوانينها بالعقل ، مثلما أدرك " إقليدس " بديهياته ، وتصبح كل وقائع الطبيعة من أعقدها إلى أبسطها قوانين واضحة ومؤكدة وقابلة للإثبات مثلما يستطيع طالب الرياضيات إثبات النظريات الإقليدية . كان هذا المفهوم هو المفهوم السائد فى القرن السابع عشر ، والفرض المسبق الذى اعتمد عليه فلاسفة هذا العصر فدفعهم ولعهم الشديد بالمعقولية إلى تطبيق المناهج الرياضية فى الفلسفة .

هذه الأفكار الثلاثة ، أى أن نظام الطبيعة نظام آلى ، فالطبيعة آلة ، وأن العقل الإنسانى قادر على إدراك حقيقة الطبيعة ، وطالما أن حقيقة الطبيعة تكون أساسا حقيقة رياضية فإن الهندسة هى العلم النموذجى الذى يجب على الفلسفة تقليد دقة قوانينه وحتميتها – هذه الأفكار الثلاثة كانت الأفكار الرئيسية للفترة الأولى ، تشارك

فيها الفلاسفة ، وقال بها كل من ديكارت وهوبز ، ولم تؤثر اختلافات الرأى عليها ، وعلى انتشارها فى مذاهب كل فلاسفة هذه الفترة ، بل وتم تفسير الطبيعة الإنسانية فى ضوئها .

ولكن ربما يتساءل بعضكم كيف يمكن لعصر كهذا أن يهمل كل العواطف الإنسانية العمقية ؟ فالإنسان ليس حاسبا آليا أو مهندسا . فهو يقيم عالمه ويقدره ، ولا يسعى لوصفه وصفا رياضيا فقط ، فله أيضا اهتماماته الدينية ، وماذا يمكن أن تقول فزياء " جاليلو " وهندسة " إقليدس " عن هذه الاهتمامات ؟ فى حقيقة الأمر لقد لاحظت أن القرن السابع عشر كانت له فلسفته الدينية . ولما كان إسبينوزا من الفلاسفة الذين تناولوا العديد من جوانب هذا العصر تناولا عميقا وكان له مساهمته فى هذه الفلسفة الدينية فى هذا العصر فإنه من الضرورى أن نتناول فلسفته بشىء من التفصيل .

- ٣ -

من المؤكد أن كلا منكم قد سمع شيئًا ما عن هذا الفيلسوف اليهودى الذى انفصل عن الحضارة والعالم الأوروبى بسبب ديانته ، وعن قومه بسبب هرطقته ، فوهب نفسه للتأمل العميق ، الهادئ ، ومات فى سن مبكرة ، بعد أن خلف وراءه مذهبا فلسفيا خالدا ، ولعلكم لاحظتم مدى اختلاف الآراء حوله وحول فلسفته ، وبالأخص آراء الذين قرءوه قراءة سطحية ، فاتهم بالإلحاد والجنون من أبناء جيله . وبعد وفاته بوقت طويل تم إعادة اكتشاف أعماله وقراءتها بنهم شديد ، وحاز إعجاب الشعراء أمثال " جوته " " وشلنج " من فلاسفة الرومانسية ، وبات الآن مرجعا أساسيا لكل طلبة الفلسفة ، وجانبا ضروريا لابد أن يطلع عليه كل من يسعى لدراسة الفكر الحديث ، ولئن كان هذا الفيلسوف العظيم لا يعد عبقريا فى الفلسفة ، ويتصف مذهبه بالبساطة إذا ما قورن بالمذاهب السابقة ، إذ يشبه قطعة الكريستال فى تفردها وصلابتها وسطحها المحدد وحوافها الباردة التى تفصلها عن غيرها ، إلا أن مذهبه وفلسفته مثلها مثل قطعة الكريستال لها جوانبها العديدة وآثارها وانطباعاتها المختلفة التى تختلف حسب اللون الساقط عليها وزاوية النظر إليها ، فيراه بعض نقاده محبا للوضوح الرياضى ، ولموضوعية العبارة ، ومؤمنا بأبدية وصلابة وثبات النظام الطبيعى

البحث للأشياء . ورأت فيه مجموعة من الشارحين لمذهبه أنه إنسان متيم بحب الله ، ولا يمكن وصفه بالإلحاد لأنه لا ينكر وجود الله وإنما ينكر وجود الطبيعة ، وأطلق عليه بعض آخر لقب المتصوف ، أو العراف ، أو النبى ، ومنهم جوته الشاب الذى وجد مذهبه مذهبا رومانسيا وشاعريا ، امتدح البضع أيضا حياته المتواضعة . فلم يكسب فقط احترام لفيف كبير من معاصريه ( الذين عرفوه عن بعد وبالمراسلة ) وإنما حظى أيضًا بمحبة القليل الذين عاشروه ، ولقد دفع هذا أحد الذين مجّدوه ، وهو "أرنست رينان" إلى القول بأنه " ليس هناك حكم أصدق من حكم من يعاشرون الفرد من البسطاء ، لأنه يكون دائما حكم الله " .

فمن هو " إسبينوزا " إذن ؟ المفكر الرياضى الموضوعى الصارم ، أم الفيلسوف الجبرى المؤمن بثبات قوانين الطبيعة ، أم صاحب الروح الرومانسى الشاعرى ، المتصوف ، العراف أو أخيرا وكما رأى فيه البعض القديس المبشر بالحياة البسيطة الهادئة ؟ فى الحقيقة يمكن القول إن شخصية إسبينوزا تتضمن شيئا من كل هذه الصفات ، ومن السهل إثبات صحة هذا القول إذا تم التوسع فى شرح المذهب وعرض جوانبه المختلفة ، ولكن من المهم أن نكون قادرين على القول بأن أقل قيمة نكسبها من هذه المذاهب التى ندرسها تعبر عن خبرة واسعة من الحياة ، وعن سلوك مجموعة مختلفة من الناس تجاه النظام الإلهى . ولا أود مدح إسبينوزا أو لفت انتباهكم لقيمته العظيمة ، ولن نتوقف طويلاً عند الشخصية ، وليس لدينا الوقت الكافى لشرح المذهب بالتفصيل . حقيقة أنه مذهب متعدد الجوانب ويثير معظمها العديد من الإشكالات ، وكانت مصادره ومراحل نموه وأفكاره المختلفة محل دراسات عديدة مستفيضة ، ولكن كل ذلك أمور من الصعب تناولها فى مثل هذا العدد القليل من المحاضرات ؛ لذلك سوف أتناول جانبا واحدا من كل هذه الجوانب ، وهو الجانب الدينى ، فإسبينوزا كان من أصحاب العقائد الدينية . وسأحاول عرض هذا الجانب وتفسيره وشرحه ، لأن فى تصور إسبينوزا أن الورع الدينى العميق لا يتسق فقط مع النظام الطبيعى الآلى الثابت وإنما - طبقًا لإسبينوزا - يكون متضمنا فى كل مذهب يتناول الطبيعة .

قال أصحاب النظرة الأحادية أن إسبينوزا لكى لا يتناقض مع ذاته لابد أن يكون فيلسوفا ماديا وكلبيا ، ومفكرا موضوعيا ، ولكن إسبينوزا فى الحقيقة كان من

أصحاب النظرة العميقة ، والبصيرة النافذة ، وعندما نظر لكل نظام الأشياء قال عنه "إنه بالرغم من أنه نظام ضروري وثابت ويوصف بالقسوة فإنه أيضًا نظام إلهي ، وتكمن قيمة معرفتنا به في أنها تدفعنا إلى حب الله ، وإلى الشعور بسلام لا يستطيع العالم تحقيقه لنا أو سلبنا إياه " .

إذا كان عمل التأمل الفلسفي الوصول إلى معرفة أعمق مشكلات طبيعتنا الإنسانية ، فإنه لا توجد مشكلة أوضح أو أهم من مشكلة الفرد الذي يرى العالم بعين العقل وحده – خاصة عندما يطلع على حكمة إسبينوزا – فيجد نفسه مجبرا على عبادته أو الولع به ، وها هي قصة إسبينوزا ، قصة الخبرة الدينية لواحد من كبار المتمردين على التقاليد ، والذي اعتاد الناس وصمه بالإلحاد .

لن نتوقف كثيرا عند سيرته الذاتية إلا بالقدر الذي نستفيد منه في دراسة فلسفته . استطاعت مجموعة من اليهود الإسبان والبرتغاليين أن تفر من الاضطهاد الذي كان سائدا في النصف الأول من القرن السابع عشر ، وتعيش في مدينة أمستردام متمتعةً بمناخ الحرية السائدة في الجمهورية الهولندية . ولد إسبينوزا في عام ١٦٣٢ من أسرة فقيرة من أسر هذا المجتمع اليهودي ، كان محبا للعلم ، وتميز بولعه بالأدب اليهودي في العصور الوسطى ، وبالرغم من حماسه للتفسيرات المختلفة للتلمود وقراءة شروحاته إلا أنه كان متحمسا أيضا لمعرفة اللاتينية التي مكنته من الاطلاع على نمط من الفكر لم يكن في مقدور أقرانه الاطلاع عليه ويقع خارج دائرة اهتماماتهم ، وقد أدت هذه الدراسات التي تتضمن تجديفا على المقدسات إلى التشكيك في إيمانه ، وتبع ذلك سلسلة من الحوادث التي ليس لدينا منها إلا بعض الحوادث التي أشار لها الكاتبان الوحيدان اللذان تناولا حياته وسيرته الذاتية ، ويقال إن بعض أقرانه قد سربوا بعض آرائه وتفسيراته للكتاب المقدس لسلطات المعبد اليهودي ، وأنه قد خضع للمساءلة ، ولمحاولة رشوته مرة والتهديد مرة أخرى لكي يتخلى عن آرائه المخالفة للعقيدة اليهودية ، ولا يجهر بها على الإطلاق . لم يمتثل إسبينوزا لأوامر هذه السلطات ، وساءت علاقته بها لعدة سنوات ، فانتهت بحرمانه وطرده في عام ١٦٥٦ وبات إسبينوزا حرًا ووحيداً ، ولم يسلم من تبعات هذا الوضع وتلك الوحدة التي غالبا ما تدفع الناس إلى الانهيار ، وجاء مذهبه متأثرًا بها ، وأدت إلى وجود بعض

التناقضات فى فكره وتعبيره . لم يتأثر إسبينوزا بجنسه أو بآرائه الدينية التى اكتسبها فى طفولته ، ولم يكن ميالاً لتناول علاقته بالمجتمع اليهودى فى كتاباته ، ولم يكن فيلسوفا يهوديا أو على صلة بالفلسفة اليهودية ، بل ويوجد خلاف فى الرأى بين دارسيه حول العلاقة الفعلية بين آرائه الفلسفية والمذاهب الفلسفية التى وضعها بعض مفكرى اليهود فى العصور الوسطى ، على العموم وفى كل الأحوال يعتبر إسبينوزا من الفلاسفة الذين ينتمون إلى عصرهم أكثر من انتمائهم إلى ديانتهم ، فلم يكن فيلسوفا يهوديا ، وإنما فيلسوف يعبر عن حضارة عصره ؛ فجاء فكره استمراراً للفكر الديكارتى وملتحما مع المفكرين الأوروبيين أكثر من ارتباطه بالمذاهب اليهودية . حقيقة كان لأحد كتبه علاقة خاصة ومباشرة بدراسات شبابه فى المراحل الأولى لحياته ، وهو كتاب عن حرية الرأى ، ويسمى " رسالة فى اللاهوت والسياسة " ، وخلاصته أن الحرية وحرية الرأى والتعبير يجب ألا تتحكم فيها السلطة القانونية ، وقدم نقداً تاريخيا للتوارة ، تشبه نتائجه نتائج الدراسة النقدية الحديثة للإنجيل ، ولكنه كان فى كل كتبه الأخرى مفكرا عقليا ، كانت حياته فى المنفى وبعد طرده من المجتمع حياة بسيطة وخالية من الأحداث ، وهى حياة نادرا ما يرفضها الفيلسوف ، بل إنه يعد نوعا من الامتياز الخاص بالفيلسوف أن يحيا حياة خالية من أى التزام اجتماعى أو مسئولية اجتماعية ؛ لأن ذلك يسمح له بنقد تلك الحياة التى لم يعد ملتزمًا بالخضوع لها ولمسئولياتها ، ولئن كان هذا الامتياز الخاص قد يتحول إلى نقمة ؛ فقد تعنى الحرية أو التحرر من قيود الحياة الفوضى وعدم النظام ، إلا أن إسبينوزا بالرغم من إجباره أن يحيا منعزلاً عن العالم إلا أنه كان قادراً على تحقيق السكينة والثراء الروحى فى عزلته ، ولقد وضحت قيمة هذه الحياة المنعزلة عن العواطف الإنسانية فى قدرته على النقد الموضوعى الخالى من الأهواء ، والذى يعد فى الحقيقة لب الفلسفة وجوهرها ، ومع ذلك يظل هناك أمر فى حالة إسبينوزا يستحق الاهتمام والدراسة ، إذ قد حرمته هذه العزلة من القدرة على النقد الاجتماعى العميق ، ولما كان عصر إسبينوزا عصر الإنتاج الشعرى فقد حرمته عزلته الخالية من العواطف من القدرة على التعبير عن عصره تعبيرا كاملا فجعلته عاجزا عن إعادة صياغة القيم الاجتماعية لعصره ، ولكن هذا الأمر قد يجعله فى عصر البحث العلمى نموذجا للباحث والناقد ، لأن جل اهتمام الإنسانية فى ذلك العصر يكمن فى السعى لفهم النظام الطبيعى

للأشياء ، ولا يحتاج الباحث لخبرة اجتماعية ثرية لكى يستطيع التعبير عن المعنى والقيمة الباطنية لهذا السعى وذلك النظام .

- ٤ -

ولكن إذا تركنا حياة الفيلسوف وانتقلنا إلى مذهبه فإن فهم هذا المذهب فهما صحيحا يفترض علينا البحث عن الدافع الذى جعل إسبينوزا يتحلى بالصبر ويقطع شوطا طويلا من حياته للتأمل فى موضوع جاف ولا حياة فيه مثل القوانين الرياضية الثابتة للطبيعة الخارجية ، ونواجه هنا حقيقة هامة بالنسبة لفيلسوفنا ، فلقد سبق أن وضحت أن نتاج تأمل إسبينوزا كان نوعا من العبادة والتقديس لنظام الله الأبدى ، ولكن الأمر الذى لم أشر إليه هو أن البحث عن موضوع هذه العبادة كان يشكل البداية والنهاية لعمل الفيلسوف ، فلقد ترك لنا إسبينوزا فى مقالة عن " تحسين الفهم " (١) نوعا من الاعتراف بالمنهج الذى انتهى به إلى هذا الإيمان الأخير ، وهذا الاعتراف سريعا ما ينقلنا إلى مجال يعلمه جيدا كل من يعرف العاطفة الدينية للإنسان .

يحتل الوعى الدينى مكانته فى القلب الإنسانى بسبب نوعين من الاهتمام : الأول اتجاه الكائن الأخلاقى للبحث عن سلطة معينة ، يمكن أن ترشده فى دروب الحياة ، والثانى اتجاه الروح اليائسة والحائرة إلى البحث عن حقيقة خارجية معينة ، أو عن واقع كامل لا يتأثر بضعفنا ، ولا يقلل فشلنا من انتصاره ، أو تنقص تفاهتنا من قيمته ، واسمحوا لى أن أتوقف قليلاً عند هذين الاهتمامين أو الاتجاهين ، فكليهما معروف لحضراتكم ، سواء كنتم على علم بذلك أم لا . والأمر الذى قد لا تلاحظونه إلا بعد نوع من التأمل العميق ، أنهما اتجاهان يصعب التوفيق بينهما لأنهما طريقان مختلفان للإيمان ، بل وإلى نوعين متناقضين له ، فاسمحوا لى حضراتكم بأن أوضح الطريق الذى سار عليه إسبينوزا ، ونوع الإيمان الذى توصل له .

لقد وضحت أن الاهتمام الدينى الأول يتمثل فى السعى إلى سلطة مرشدة ، ويسعد صاحب هذا الاهتمام إذا وجدها فى أحد الآلهة ، وفى هذه الحالة يكون هذا

الإله مرشدا أخلاقيا ، يرشدنى فأطيع ، وتكمن سعادتى فى ولائى " لقانون الرب " فإن تمثل القانون فى شعائر معينة أقمت المذابح ، وقدمت الأضحيات ، وأقمت الاحتفالات الدينية ، وإن كان القانون متمثلاً فى نقاء السريرة ، والحياة الخيرية ، فالله الذى يعرف الصواب ويرشدنى إليه يأمرنى بأن أحيا طبقا لشريعته ، فأصبح عادلاً ومحسنا ورحيما ، لا أفكر فى الرب أو وجوده ، ولا أبحث فى إرادته أو غاياته ، وإن تفلسفت لا أجد أمامى إلا الأخلاق موضوعا جديرا بالتفلسف ، أما مسائل اللاهوت ومشكلة أصل الشر وطبيعة الخطة الإلهية ومسائل لا تستحق التوقف عندها أو التفكير فيها ، فلقد أمرنى الله بالعمل لخدمته وطاعته ، ولم يطلب منى التفكر فى وجوده ، وشرور الحياة عقاب عادل لخطاياى ، فلابد من تحملها وأشعر بحرية إرادتى وبقدرتى على خدمة شريعة الله متى شئت ومتى أردت ، فالشيطان هو العاصى الوحيد لأوامره ، فيجب محاربته وجميع أعماله أينما وجدت ، غاية فلسفتى التفكير الواضح فى واجبى وإيمانى ضمان بأن الحق سوف ينتصر ، أحب كل من يرغب فى مملكة الله ، وآمل فى النصر القريب وسماع حكمة الرب ، " حسن ما فعلت أيها الخادم المخلص والطيب " . أترك ملذات الحياة ومباهجها ، وأحمل سيفى فى يدى ، وأهتدى بنور الله أحارب الشر والظلم ، فلقد طلب منى ذلك ، وقال أنه يحتاج مساعدتى ، والحقيقة أن ما قاله ماهو إلا جوهر شريعته ، ولب أخلاقى وواجبى ، فلا معنى لحياتى ولا عزاء لأخلاقى إذا لم يكن فى حاجة إلى مساعدتى . لذلك يبدو العالم بسيطا ورائعا ومهيبًا ، وما عليك إلا محبة الله ، ومحبة إخوتك فى الإيمان ، ولا تصاحب الشيطان . أيكون هناك إيمان أبسط وأوضح من ذلك ؟ هذا هو لب الدين الذى يدعو إليه القديس " كرستوفر" ، فالله هو الأقوى ، وعليك أن تقف بجانبه وتحارب معه ، فتصبح من المؤمنين الذين يجزل العطاء لهم ، فحبه وحب المؤمنين عقيده واضحة وكاملة وبسيطة .

" إن حياة المحبة سلهة وبسيطة

فلا أعماق نغوص فيها ، ولا قمم نتسلقها

فلا رادع عنها ولا خشية بعدها ففعل المحبة خالد لا يموت "

والحب الحقيقى هو الحب الذى يحقق القانون الإلهى ، حب الخير ومحاربة الشر ، وفى الحب يكمن السلام الحقيقى ، السلام الخالد ، وتستمتع الروح الخيرة بالحياة

وسط أبناء الله . وهكذا ويمثل هذا النمط من التفكير يشبع دين الواجب أول اهتمام من الاهتمامين اللذين أشرت إليهما ، وأعتقد أنكم تعلمون جيدا الأنساق الإيمانية التى تعبر عن هذا النمط من الاهتمام الدينى .

ربما كان ينبغى أن أترككم تمارسون هذا النوع من الولاء العملى ، ولا أريك حياتكم بالتحليل النقدى ، ولفت انتباهكم إلى وجود نوع آخر من الاهتمام الدينى الذى لا يختلف فقط عن هذا النوع الأول الذى قد شرحته ، وإنما يتقابل معه بل ويناقضه ، ومع ذلك يوجد هذا الاهتمام الثانى وهذا المصدر الآخر للدين فى صميم الوجدان البشرى ، ويولد صورة من أعمق صور الورع الدينى ، ولما كنت لست من الدعاة ، ومراقبا للحياة فإن من واجبى أن ألفت انتباه حضراتكم للاختلاف بين هذين الاهتمامين العظيمين ، ثم أبين لكم كيف كان وعى إسبينوزا الدينى وعيًا أصيلاً ، صوفيا ، وينتمى فى الوقت نفسه إلى هذا النمط الثانى من الاهتمامات .

للحياة سهامها وجراحها . فلا يرى بطلك الأخلاقى هزيمة الشيطان فقط ، وإنما يرى أيضًا الدم ينزف من شرايينه . أو بمعنى آخر ، يرى نفسه مطرودا ، كما طرد إسبينوزا ، فلا تقبله عشريته ، ولا يسمع إلا الأصوات التى تتهمه بالخيانة ، حينئذ يحيا حياة الضعفاء ويعرف معنى وهن الهمة وجروح القلب ، ويرى تفاهة حياته ، ويشعر بأمراض لم يألفها من قبل . قد يشعر فى دخيلته بأن النظام الإلهى إذا كان موجودا حقا لم يكن يحتاج مساعدته كما يعتقد ، وقد يخاطب الروح المجروح نفسه أليس ذلك أمر طبيعى ؟ ألست مجرد دودة من ديدان الأرض الكائنة فى هذا المكان اللانهائى ، وأتظاهر بالبحث عن من يرشدنى ويهدينى إلى الصواب ! وأتظاهر بأن النظام الإلهى يحتاج إلى المساعدة ، وإلى مساعدتى بالتحديد ! فلماذا أتظاهر بذلك ؟ أليس بسبب كرامتى ؟ لقد اعتبرت هذا الإحساس نوعا من الورع الدينى ، وقدمت خدماتى لله ، زاعما أنه لاحق بالهزيمة إذا لم يقبلها ، ولن يكتمل النصر للمؤمنين إذا لم أنضم لهم وأشاركهم الكفاح . والآن إذا كان هذا الدين الذى أعتنقه ، فما سبب هذا الشعور الذى أعانى منه ؟ لقد مضى القدر فى طريقه فجرحت ، وطردت ، وأهنت ، وذللت ، وفقدت كبريائى وكرامتى . تكالبت كل مصائبه فوق رأسى ، وجرفتنى أمواجه المتلاحقة ، فما قيمة خلقى الطيب ووداعتى ؟ أحقيقة يمثل الإنسان الفانى أمام

الله ؟ وإذا كان هناك نظام أخلاقى ، ألا يكون كاملاً فى ذاته ؟ أينتظر الله كل هذا الزمان حتى أعاونه على الانتصار ؟ فإما أنه غير موجود على الإطلاق ، وحينئذ كيف سوف أحكم بوجوده ؟ أو أنه موجود وكان منتصرا من الأزل إلى الأبد فمن الواضح أنى لا أستطيع الحكم عليه . فدعنى إذا تصادف أن حكمت بوجوده وعبدته أن أتأمل وجوده ، وأواسى نفسى بأن أعرف أنه - بالرغم من فشلى وضلالى - موجود من الأزل إلى الأبد .

ولا أخشى أن أبدو مقللاً لقيمة الوعى الدينى الحقيقى عندما أعرض على حضراتكم التناقض بين نمطيه الشائعين واتجاه كل منهما ، فالمسألة واضحة ومألوفة ، ولا نستطيع أن ننكر أن مثل هذه الخبرة التى يمر بها كل من يحيا هذا التغير فى الحال خبرة غريبة عن أى فرد مَنا ، ولا ننكر أيضا أن كل من يمر بها يشعر بهذه المشكلة التى نتحدث عنها ، ولأننا الآن مجرد محللين للحياة لا نحيا هذه الخبرة ، وإنما نراقب حدوث تطور هذه الصورة الثانية من الوعى الدينى . فى حالة إسبينوزا فإننا لن نعرض المشكلة ذاتها أو السؤال الفلسفى العام الذى تمثل إجابته حلاً لها ، فذلك سوف نتناوله فيما بعد بشىء من التفصيل ، وبالتحديد عندما نحاول حل هذا التعارض أو التناقض بين الصور الإيجابية والصور السلبية للورع الدينى ، وجل اهتمامنا الآن أن نترك حالة اليأس التى تمر بها الروح المجروحة تعبر عن نفسها ، وتشكل صورة الإيمان الدينى الخاص به ، وهى صورة نجدها متجسدة فى أنواع عديدة لما يسمى بالدين الصوفى . فاسمحوا لى أيها السادة الكرام أن أتوقف عندها فترة من الوقت ؛ لأن الاستطراد فيها سوف يعيننا على الفهم الجيد لإسبينوزا .

يبدأ هذا النمط الثانى - كما قد لاحظتم - بنوع من اليأس الساخر الذى يبدو للوهلة الأولى ، جبانا ، ولا أخلاقيا . حقيقة قد تظل هذه الصورة من الوعى الدينى بعيدة عن الجانب الأخلاقى ، فليس من واجبها إثارة حماس المحاربين والأبطال ، وإنما تحقق السلوى والعزاء للروح المهزوم وإغاثة المجروح . لا تقدم لك الشرف أو تمنحك المجد والبطولة ، بل تجدك يائسا مهزوما فتعلمك التغلب على يأسك واحتقاره والاستفادة من الفشل ، انظر حولك وتعلم . أليس ما حدث لك يحدث لكل مشروع إنسانى ؟ وإذا فكرت وتأملت ما يحدث فى الحياة ألن تشعر بوجود نظام إلهى جبار

لا يهزم أو يضعف بالرغم من فشل مساعينا وهزيمتنا ؟ إن من يؤمن بوجود إله يحكم العالم فإنه لن يسلم فقط بأن كل ما هو فانٍ معرض للفشل بل إنه يستحق الفشل ، لأننا قوم لا نثق بأنفسنا ونحيا كبرياء زائفا ونفشل فى تحقيق مرادنا وآمالنا .

وتستطيع لمزيد من الوضوح حول هذا الحال أن تقرأ الكتاب العقائدى التقليدى القديم المسمى " محاكاة المسيح " ، واسمع خبرته فى وصف هذا الشعور الجديد ، ربما لم يقرأ " إسبينوزا " هذا الكتاب ، ولكن أود لفت انتباهكم إلى أننا قد نلاحظ أن إسبينوزا يقول بنفس الأفكار التى وردت فيه ، وإن اختلفت العبارات والكلمات . يدور كتاب المحاكاة حول القصة القديمة للهزيمة الإنسانية ، ومن يستطيع وصف الحياة بأوصاف أسوأ من هذه الأوصاف ؟ يقول الكتاب : " كيف يمكن حب الحياة الإنسانية ، ونحن نرى كل هذه الأشياء المؤلمة ، وكل هذه المصائب والكوارث ؟ " ، " كيف يمكن وصفها بالحياة ، والموت والمرارة تتولد منها ؟ " " أنوى التحلى بالشجاعة ، ولكن سريعا ما تنهار شجاعتى أمام الإغراء والهوى " . " وكيف وفى الوقت الذى أشعر فيه بالأمان ، وأحيا منه بسلام وثقة ، أكتشف أن حياتى هشة ، تتأثر بأقل نفخة من الهواء ، " سريعًا ما تشعر بخيبة الأمل ، إذا ما وثقت فى الدنيا " . " اليوم تعترف برذائلك ، وتندم على فعلها ، وغداً تعود إلى ارتكابها من جديد " . " فما الشيء الذى تراه خالداً أبد الدهر ؟ " " قد تكون على قناعة بإمكانية تحقيق مرادك ، ولكنك سريعًا ما تكشف عدم قدرتك على الوصول إليه . وإذا شعرت بأنك قد حققت كل ما تصبو إليه ، سريعا ما تكشف زيف هذا الشعور . " " فلا تثق فى مشاعرك ، لأنها سريعًا ما تتبدل وتتغير " . وأخيراً ، وباختصار شديد لكل أنواع التشاؤم التى عددها لنا مؤلف " المحاكاة " ، علينا أن ندرك أن حياتنا وكل الأشياء من حولنا ، أشياء لا قيمة لها ، ولا جدوى منها . وما حياتنا إلا وباء ، بل وينبغى أن تكون وباءً . ولا تعد شرورها ورذائلها ومصائبها أموراً حتمية فقط ونتيجة ضرورية لتفاهة قيمتها . ولكن علينا أن ننتبه هنا لكيف تم استخدام هذا التشاؤم حول مصير " المتناهى " فى المحاكاة " ، للوصول إلى مرحلة الشعور بالنشوة والغبطة من تأمل الأبدى ، الأمر الذى جعل المحاكاة كتاباً يحقق العزاء والمواساة . إن المقارنة بين الفساد الكامل " للمتناهى " ومجد وعظمة الله ، وتأثير هذه المقارنة على القارئ ، تعد واحدة

من الأمور النفسية المحيرة لهذا الكتاب الرائع والخطير فى نفس الوقت . حيث تكمن خدعة هذا الكتاب القديم السوداوى المزاج والمقبض للصدر ، فى أنه مصدر للإلهام فى نفس الوقت . فيصب اللعنات على آمالك الزائفة ، حتى تشعر بالخجل من أنك قد حاولت فى يوم من الأيام أن تعلى من شأن هذه الإرادة الضعيفة ، وهذه الحياة التافهة التى تحياها ، بالنشاط وفعل الصواب . فيصدأ سلاحك الذى تحقق به النصر الخلقى ، كلما قرأت الكتاب ، وتتبدد قواك ، ولا يبقى لديك شىء تفعله . فالحياة تراب ورماد . ولا سبيل إلا الموت والعدم ، حتى تتخلص من عذابك النفسى ، الذى لا يتوقف أبداً . ولكن ، وبالرغم من كل ذلك ، تظهر أمامك هناك ، جبل الله المقدس ، بقمته المتلألئة بالثلوج وسط الغابة الأزلية ، شامخة فى عظمة لا يمكن الوصول إليها . فانظر إليه هناك ، تتبدد الأحزان ، وتختفى كل آثارها . " فعندما يصل الإنسان إلى هذه المرحلة ، التى لا يستمد فيها العزاء من أى مخلوق ، فإنه سيتمتع بصحبة الله ، ويصبح قانعًا بكل ما يحدث فى حياته ، يضع ثقته فى الله ، الذى يبدأ منه كل شىء وينتهى إليه ، فلا فساد فيه لشىء ولا موت ، فكل الأشياء تحيا فيه تطيع كلماته وتنفذ أوامره " .

"لذلك لا تدع شيئا يحظى بإعجابك ، أو تصفه بالعظمة أو تنسب له قيمة أو جمالا أو يستحق الشرف والرفعة أو مستحسنا أو مرغوبا فيه إلا الأبدى. فلتكن الحقيقة الأبدية المصدر الوحيد لسعادتك . ولتصبح تفاهتك نبعا مستمرا لتعاستك". وهكذا وكما يلاحظ كل قارئ لكتاب "المحاكاة" استطاع من نقد المتناهى أن يبشر بحياة جديدة من حرية التأمل ، حياة الفعل الإيجابى ، حياة قد يكون فيها الإحساس بحاجة الله للإنسان إحساس ضئيل ، لكنها حياة ينبض قلبها بالمحبة . لم يعد "الحب" الذى يتحدث عنه كتاب "المحاكاة" الحب الساذج الطفولى أو الحب الدافئ الذى يشعر به المحارب المتفائل الذى يخدم الله فى معاركه فى هذا العالم ، مثل القديس "كروستوفر" ، لأن الله هو الأقوى والمنتصر دائما. إن هذا النمط الجديد من الحب عبارة عن نوع من العبادة الصوفية ، يولد أفعالا ولكنها تأتى تلقائية كالأحلام أو كمن يمشى أثناء نومه ، أفعال من سلبته السماء من كثرة النظرة إليها إرادته. فيستمد هذا الحب قوته من التأمل فى روعة السماء وإن كان محركا وباعثا على

النشاط فهى حركة لا واعية أو حركة من يقع تحت تأثير عملية التخدير ، " إنه حب لا يلزم بواجب أو يفرض عليه القيام بعمل معين" إنه العمل التلقائى ، وليس العمل الإرادى الذى يقوم به الفرد المؤمن ، إنه عمل من يشعر بالنقاء فى الله. "فلا شىء أعذب وأرق من المحب ، لا شىء أقوى أو أسمى منه ، ولا يوجد ما هو أفضل منه فى الأرض أو السماء" لأنه حب يشع من نور الله ، ولا ينتهى إلا فى الله سيد المخلوقات ، إن من يحب يطرب ويسعد ، ويتحرر من كل القيود ، يعطى كل شىء ، ويمتلك كل شىء ، لأنه حب للواحد الأعلى والذى منه يبدأ كل خير وإليه ينتهى. لا ينتظر هدايا ، وإنما يهب نفسه للعاطى الوهاب ، لكل شىء خير . إن الحب يقظ حتى فى لحظات سباته ، لا يشعر بالقلق بالرغم من إجهاده ، ولا بالقهر بالرغم من التزامه ، ولا بالخوف بالرغم من شعوره بالأخطار ، إنه يكون مثل الشعلة يزداد توهجا كلما اتجهت إلى أعلى . وكل من أحب الله يعرف ذلك لأن محبة الروح الجارفة ، ما هى إلا دعوة ، تقول الروح فيها لله ، ما أنا إلا أنت وما أنت إلا أنا .

## - ٥ -

لقد وضحت التعبيرات والأفكار الأساسية لهذا النمط من الاهتمام الدينى والذى نجده منتشرا فى الكتب الدينية ، وفى كتاب مثل كتاب "المحاكاة" ، لأنى أود لفت انتباه حضراتكم لصفات وأحوال المتصوفة ؛ حتى يسهل فهم شخصية " إسبينوزا" الكافر. بدءا أود التأكيد على انتماء اهتمام إسبينوزا الدينى إلى النمط الثانى. لم يكن رجل أفعال ، ولكنه من أصحاب الفكر والتأمل ، لا يمكن وصف حياته الدينية بأنها حياة دينية متزمتة ؛ إذ كانت هناك لحظات يغيب فيها وعيه الدينى فيظهر ساخرا من الأهواء الإنسانية وسرعة زوالها ، ولكن عندما يتحدث كمفكر دينى لا يكون كلبيا أو ساخرا على الإطلاق إذ يترك عالم المتع الزائلة والآمال المحدودة ، ويهجر كل المتع الدنيوية ، وحتى الفضيلة التى يسعى لتحقيقها ليست الفضيلة العملية ، لا يوجد إلا خير واحد فقط وهو اللامتناهى ، ولا حكمة إلا معرفة الله ، ولا حب حقيقى إلا حب العابد الوادع الذى يرى فى عزلته قانونا يضم كل الأشياء ، وحقيقة ثابتة وكمالا لا يمكن التخلى عنه فالرذيلة حماقة والفكر هو الفضيلة الوحيدة ، والشر ليس شيئا

إيجابيا وإنما مجرد تعطيل للخير. لا يوجد شيء يستحق الرثاء فى الأمور والأحوال الإنسانية ، إن الإنسان الحكيم يتعالى فوق الأحزان ولذلك لا يقلق ولا يشتاق لشيء ، ولا يقدم خدماته طمعا فى عطف الله أو كسب رضاه أو مساهمة منه فى القضاء على الشر ، لا يشعر بقيمته الذاتية من التوسل لله وإنما من معرفته معرفة حقيقية ولذلك يشارك فى الحرية الإلهية ، بسبب الإدراك الواضح للقوانين الضرورية للعالم الأبدى .

ذلك جوهر الدين الذى آمن به "إسبينوزا" . يبدأ مقالته "تحسين الفهم" بكلمات وعبارات نستطيع أن نفهم مغزاها الآن ، وتبين لنا هذه المقالة وكذلك الجزء الخامس من الأخلاق خبرة إسبينوزا الدينية التى تنتشر فى كل أعماله. تقول المقالة "بعد أن تعلمت من خبرتى فى الحياة تفاهة كل الحياة الاجتماعية وأنها حياة جوفاء ، ولا يحتوى أى موضوع من الموضوعات التى كنت أخشاها أى قيمة فى ذاته ، فالموضوعات ليست شريرة أو خيرة بذاتها ، وإنما تستمد خيرها وشرها من العقل ، الذى يتأثر بها ، بدأت أسعى للبحث عن ما إذا كان هناك خير حقيقى يمكن أن يؤثر فى العقل وعن ما إذا كان هناك شيء يؤدى اكتشافه ومعرفته إلى حصولى عن السعادة الدائمة". إن نقطة البدء فى فلسفة إسبينوزا تكمن فى تلك الفقرة السابقة ، فالحياة العادية فى نظر إسبينوزا حياة فارغة لا قيمة لها ، وذلك لأن فكرنا هو الذى يجعل الأشياء المحيطة بنا أشياء خيرة أو شريرة ، فليس للأشياء أى قيمة حقيقية فى ذاتها هذا بالإضافة إلى أن تغير هذه الأشياء وسرعة زوالها ، سريعا ما نشعر بخيبة الأمل إذا وضعنا ثقتنا فيها . انطلق "إسبينوزا" بسرعة من نقطة البدء هذه إلى سرد القصة المألوفة عن خواء حياة الحس والعالم التى عادة ما يردها المتصوفة. إن القارئ الذى لم يمر بخبرة شبيهة بخبرة إسبينوزا وغيره من المتصوفة قد يشعر بأن هذا النوع عن التشاؤم مجرد تعبير عن الشعور بالمرارة ، أو ربما تعبير عن نوع من النفاق ، ولكن وفى جميع الأحوال وخاصة فى عالم الخبرات الروحية يعد المرور بمثل هذه الأشياء وتسجيل الشعور بها شيئا قيما ومفيدا. حقيقة ليس من السهل على من يثق فى الدنيا ولم يشعر بأن عالم الطموحات الدنيوية عالم مسمم ، أن يفهم احتقار إسبينوزا للذة والثروة والشهرة ، واعتباره مثل هذه الأشياء أمور تافهة لا قيمة لها ، ولكن إذا اعتمدنا فى حكمنا على كتابات إسبينوزا . لأننا لا نعرف الكثير عن حياته – نستطيع القول بأنه بوصفه

مطرودا من مجتمعه وعاش حياة المنفى عانى من هذه المرارة واستطاع التغلب عليها ولذلك عندما يحدثنا عن خواء الدنيا فإنه يعرف عن أى شىء يتحدث ، ومن منطلق خبرة شخصية. إن الذين لم يسيروا فى الدروب الروحية المظلمة والكئيبة لن يكون فى مقدروهم مشاهدة النور الإلهى الذى يوجد فى نهايتها ، فلا يجب الشك فى صدق وإخلاص المتصوفة لمجرد غرابة أقوالهم ، فلهم خبراتهم الثرية والقيمة ، بل ولا يجب أن نشك فى أقوالهم حتى عندما يضيفون لتصوفهم كما قد فعل إسبينوزا بعض صفات الشخصية اليهودية ، مثل الاستخفاف بالدنيا ، وعندما يتحدثون عن اللذة والثروة والشهرة حديث الزهد ويصفون هذه الأمور بأنها زائلة ولا قيمة لها – فإنهم يعرفون فى الغالب عن أى شىء يتحدثون ، على الأقل بالنسبة لأنفسهم . على أية حال لقد رفض إسبينوزا إذا صدق كتّاب سيرته الذاتية فرصة الحصول على دخل كاف مرتين ؛ لأنه يرى أن هذه المسائل الدنيوية سوف تربك حياته وتعقدها وفضل مهنة تلميع العدسات التى يحيا منها ، كما تعلم أيضا أنه قد رفض كثيرا من العروض التى تحقق له اسما لامعا وشهرة عارمة ، رفض منصب الأستاذية الذى عرضه عليه "إلكتور بالنتين" فى هيدلبرج عام ١٦٧٣ بالرغم من السماح له بحرية اختيار المنهج الذى يدرسه ، ووجود فرصة لشهرة أوروبية واسعة. وهكذا لم يكن إسبينوزا مخادعا فى أحكامه عن العالم المحدود وإنما كان صادقا فى كل حكم فيها ، ولم يكن عاطفيا أو صوفيا يؤمن بالقلب والوجدان وإنما كان منطقيا ، محبا للصيغ الرياضية ومتصوفا من نمط خاص .

وجد إسبينوزا المحدود باطلاً ، فما أن تثق فيه حتى يخدعك ويفسدك ويحط من شأنك وفى النهاية شبحًا لا قيمة لك . يقول "لقد شعرت بمرض يفتك بحياتى ، وإنى هالك لا محالة. فألزمت نفسى بالبحث عن العلاج ، بغض النظر عن نوعه ، أو مقدار الثقة فى جودته ، فكنت مثل المريض الذى يصارع مرضا مميتا ، يبحث عن أى علاج ، إذا شعر بأنه هالك لا محالة ، ويوجه كل طاقته للحصول عليه.إن كل الموضوعات التى وثق بها الناس حتى الآن لم تساعدهم على إصلاح أمور حياتهم أو المحافظة على وجودهم ، بل إنها عطلت هذا الوجود وحطمته ، وفى أحيان كثيرة أفسدت حياة من وثق بها ، وحاول امتلاكها ، أو من صار عبدا لها". ويستمر قائلاً "إن كل هذه الشرور ، قد

نشأت من اقتناعنا ، بأن سعادتنا أو تعاستنا منشؤها الشيء الذى نحبه ، فعندما لا نحب شيئا معينا ولا يكون هناك موضوع نحبه على الإطلاق فإننا لا نتصارع من أجله ، ولا نشقى إن فقدناه ، ولا نحسد من يحصل عليه ، و لا نشعور بخوف ، أو بكراهية ، أى لا عذاب للروح . إن كل هذه المشاعر وكل هذه الشرور تنشأ من حبنا لموضوعات زائلة ، أو لموضوعات دنيوية محدودة. ولكن إذا اتجه حبنا نحو شيء وأبدى يشعر العقل بالنشوة الدائمة ، وترحل التعاسة إلى غير رجعة ، لذلك يجب البحث عن هذا النمط من الحب ، وتوجيه كل طاقاتنا للحصول عليه. كان من الممكن أن أضع نسقا كاملا للخطوات التى يمكن تحقيق ذلك بها ، ولكنى اكتشفت أن بالرغم من كل طاقتى التى استنفدتها فى تحقيق مسعاى وما أصبو إليه لم أستطع التخلص من الجشع واللذة والطموح ، ومع ذلك لم تذهب هذه المحاولات عبثا ، فلقد شعرت بأن طالما كانت هذه الرغبات وراء ظهرى ولا تشغل تفكيرى عندما أحاول البحث عن هذا النور الجديد – فإن شفائى ليس ميئوسا منه وهناك أمل فى الوصول إلى العلاج. حقيقة أن مثل هذا الشعور يكون ضئيلاً فى البداية ولحظاته محدودة سريعة الزوال إلا أنه مع مرور الوقت يزداد شيئا فشيئا وتدوم لحظاته فترات أطول عندما يثير الخير الحقيقى عقلى" .

- ٦ -

كانت تلك بداية رحلة الحجيج التى بدأها إسبينوزا ، ولكن الشيء الذى ميزه عن غيره من المتصوفة وجعل منه فيلسوفا وليس مجرد داعية أنه كان كثير التفكير والتأمل فى عاطفته الدينية. حقيقة يستطيع كل إنسان أن يكون قد مر بهذه الخبرة السيئة التى قد تحدثنا عنها منذ قليل أن يكتسب هذه النمط من الوعى الدينى وتلك العاطفة الدينية إلا أن الفيلسوف يجد لزامًا عليه تبرير هذا الإيمان الذى اعتنقه ، وكم كان تحقيق مثل هذا التبرير أمرا صعبا فى قرن تسوده القسوة والبرود العاطفى مثل القرن السابع عشر ، فلقد كان العصر الذى يرفض فيه كل ما هو خفى ومستور ، ولا يتم قبول فكرة من الأفكار إلا إذا كانت واضحة فلا ثقة فى فكر غامض. كانت تسوده فكرة الآلية ، والإنسان نفسه مجرد آلة طبيعية ، ولا وجود لأى كائنات غيبية حتى إن

"هوبز"أعظم الفلاسفة الإنجليز على الإطلاق والذى كان " إسبينوزا " قد قرأ كل كتاباته ، استطاع أن يعلن صراحة أن كلمة "الروح" [1] لا معنى لها ولا وجود إلا للأجسام والحركات ، فكيف يستطيع إسبينوزا الدفاع عن الإيمان الصوفى فى مثل ذلك العصر ووسط كل تلك الظروف ؟ لقد كان دفاع إسبينوزا قويا وعميقا وبسيطا فى الوقت نفسه ، حتى أنه قدم لنا واحدا من أعظم المذاهب الفلسفية. وأود التأكيد مرة أخرى على أن ما سوف أناقشه هنا لا يمثل إلا جانبا واحداً من جوانب تفكيره ، ولذلك لن أناقش مناهجه الخاصة ، أو الآليات الفنية التى اتبعها ، وأتجه مباشرة إلى لب مذهبه فى الحقيقة الدينية .

بدون دخول فى المسائل الفنية للمذهب ، أسس إسبينوزا مذهبه على البديهية القائلة بأن كل شىء فى العالم يتم تفسيره بسبب طبيعته الخاصة أو بسبب طبيعة معينة أعلى منه [2] فتستطيع تفسير الشىء إذا علمت لماذا يجب أن يكون على ما هو عليه. فمثلا تعرف فى الهندسة أن كل أقطار الدائرة تكون متساوية ، لأنك تعرف لماذا يجب أن تكون هكذا [3] فالأقطار يتم رسمها فى الدائرة ، وكلها تمر بمركزها ، والدائرة لها طبيعتها الخاصة ، وبناؤها الذى يميزها مثلا عن الشكل البيضاوى أو المربع ، وهذا البناء وطبيعة تلك الدائرة هى التى تفرض على الأقطار أن تتساوى ، فطالما تم رسم هذه الأقطار مرورا بمركز الدائرة فإنها ليس أمامها إلا التساوى ، ولا يحق لأحدهم أن يطول عن الآخر ، أو النفاذ من محيط دائرته. إذن تلزم طبيعةُ الدائرة الأقطارَ بالتساوى ، فالتساوى يجمع بينهم ويمنع أيا منهم من التمرد ، أو بأن يطول عن الآخرين ، وتفسر أيضًا للعالم الرياضى لماذا وكيف يحدث ذلك. قد يكون هذا المثال الذى خبرته بسيطًا وخامًا ، ولكنه يعد كافيا لتوضيح فكرة إسبينوزا ، يقول "إسبينوزا" ، بل ويعتبره من الأمور الواضحة بذاتها ، بأن أى شىء فى العالم لا تفسره طبيعته لابد أن يكون جزءا من طبيعة معينة أوسع تضم الأشياء كلها تفسره ، وتبعا لذلك تجبره على أن يكون على ما هو عليه. فمثلاً إذا كان هناك جبلان يتساويان فى الارتفاع مثل تساوى أقطار الدائرة ، فلابد أن نفترض أن هناك شيئا فى طبيعة العالم الطبيعى يجبر هذين الجبلين على أن يتساويا فى الارتفاع ، وهكذا نقول عن كل الأشياء وعن تفسيرنا لها ، فإذا لم يكن الشىء ضروريا وواضحا بذاته فإن

تفسيره يكون متضمنا فى طبيعة أوسع وأشمل للأشياء، وكذلك أنت نفسك تكون على ما أنت عليه بسبب طبيعتك الذاتية ، ووضوحك الذاتى أو أنك وكما يقول " إسبينوزا " قد فرض عليك أن تكون على ما أنت عليه ، بسبب العلل التى كانت سببا فى وجودك فى هذا العالم . فالعلة والتفسير تعنيان شيئا واحدا عند "إسبينوزا" ، ولا يعرف إلا الضرورة الرياضية. ولذلك لا تقتصر هذه المسألة على وجودك فقط ، وإنما تمتد فتشمل كل فكرة من أفكارك ، وكل طرفة عين ، وكل شعور من مشاعرك لابد أن يكون على ما هو عليه ونتيجة لطبيعة الأشياء مثل وجودك ذاته ، فلا شيء يحدث صدفة ، وكل شيء يجب أن يكون كما هو عليه. وإذا استطعت أن ترى العالم كله فى لمحة واحدة ، وفى صورته الأبدية ، تستطيع أن ترى أن كل شيء كان نتيجة ضرورية للطبيعة الكلية للأشياء ، وتستطيع أن تفهم لماذا شعرت فى هذه اللحظة بالذات بهذا الشعور أو ذاك ، وتدرك أيضا السبب الذى جعلك أنت نفسك تشعر بهذه الخبرات العارضة ، مثلما يدرك العالم الرياضى السبب الذى يفرض على الدائرة عدم السماح بأن يطول أحد أقطارها عن الأخرى. إن من طبيعة العقل أن يرى الأشياء كلها ضرورية ، وقابلة للتفسير وأنها إما أن تكون نتاج طبيعتها الخاصة أو نتاج الطبيعة الأعلى للأشياء التى تشكل هذه الأشياء المعينة جزءا منها .

انتقل "إسبينوزا" من هذه البديهية ، متخذا طريقا مختصرا وإن كان ليس ممهداً إلى الفكرة القائلة بأن إذا كان الأمر هكذا فلابد من وجود طبيعة واحدة أعلى للأشياء يمكن أن تفسر كل الوجود ، واعتبر وجود هذه الطبيعة وجودا واضحا بذاته ، والواضح بذاته لابد أن يكون قادرا على تفسير وجوده ، وبين "إسبينوزا" بطرق لا يتسع المجال هنا لذكرها أنه لا يمكن وجود عدة طبائع منفصلة للأشياء وواضحة بذاتها(٤) . فالعالم واحد ولذا يجب أن تكون كل الأشياء الكائنة فيه أجزاء من كل واحد واضح ، بذاته ومن نظام واحد منتج لذاته ، وطبيعة واحدة. أدرك "إسبينوزا" هذا النظام ووصف وجوده " المفسر لذاته " والمنتج لها بقدر إمكانه ، ثم أطلق عليه اسماً معروفا لكل الفلاسفة ، ولكنه وضع له معنى خاص به. أسماه الطبيعة الكلية للأشياء "الجوهر" الكلى لكل العالم ، نحيا جميعا فيه . ووهب لنا الصورة التى عليها وجودنا ، يفعل ما تتطلبه طبيعته . يفسر ذاته ووجودنا ، ينتج ولا ينتج ، قديم غير مخلوق ، كامل ،

أعلى ، لا يخضع لغيره ، موجود فى كل مكان ، مطلق ، عاقل ثابت لا يتغير ، قانون كل القوانين ، تضم طبيعته كل الأشياء ، ونحن بكل أفعالنا ، وأفكارنا ، ومشاعرنا ، وحياتنا ، وعلاقاتنا ، وخبراتنا مجرد نتاج له ، ولطبيعة وجوده ، مثلنا مثل الأقطار ، تكون نتائج لطبيعة الدائرة ، فلك أن تشعر ، وتأمل ، وترغب وتختار ، وتسعى كما تشاء ، فكل ما تفعله تفعله لأن الجوهر الكلى قد شكل وجودك ، وحدد لك مكانك الذى تشغله فى طبيعة الأشياء ، يتحكم فيك مثلما تتحكم الحقيقة العليا فى الحقائق الأدنى ، والعاصفة فى نقطة المطر ، والمد فى الأمواج ، والخريف فى الأوراق الذابلة ، وهذا "الجوهر" وصفه "إسبينوزا" بأنه الإله .

إذا تساءلت عن ماذا يكون هذا الجوهر يجيب عليك بأنه شىء أبدى ، ولكن لا يعنى بذلك أنه موجود منذ زمن طويل وإنما يعنى أنه لا يمكن لأى نظرة زمنية جزئية أن تدرك طبيعته(٥) . فإذا كانت كل الأشياء التى حدثت قد نتجت من هذا الجوهر الواحد ، فذلك معناه أن ما يحدث الآن ، وما حدث من ملايين السنين تكون بالنسبة "للجوهر" نتائج ضرورية وحاضرة دائمًا ، ولتفسير ذلك بأسلوبى الخاص أقول : إذا كان هناك "عنكبوت" يزحف جيئة وذهابا داخل دائرة ، وكان ملما بالهندسة ، ويستطيع أن يقيس فى تتابع زمنى هذا القطر ثم ذاك القطر من الدائرة . يستطيع أن يقول بعد أن زحف فوق أول قطر من أقطارها: "الآن أجد هذا القطر طويلا". وبعد ذلك ، وبعد فحص قطر آخر ، قد يقول "إن القطر الذى قد فرغت توا من قياسه ، يتساوى طوله تماما مع طول القطر الذى سبق أن قسته منذ فترة ، ولم يعد موجودا". قد يستمر قيام العنكبوت بهذا العمل لعدة ساعات ، يقوم فيها بعدة قياسات متلاحقة ، ويتم وضع علامة على كل منها بخيط مغزول من الشبكة التى يغزلها. ولكن الدائرة الحقيقية التى يتم غزل الشبكة فوقها ، أى الدائرة الفعلية وكما يعرفها عالم الرياضة ، أتكون طبيعتها مجرد سلسلة من الحوادث ، أو مجرد سلسلة متلاحقة من الخيوط المعزولة؟ (٦) إن الدائرة الحقيقية لا زمان لها ، حقيقة كائنة فى طبيعة المكان لها وجودها السابق والمستمر الذى يحدد الخيوط المعزولة ، التى يغزلها هذا العنكبوت فى زمانه. وكذلك نحن إذا نغزل شبكة خبرتنا بكل تعقيداتها وسط الطبيعة الأبدية للجوهر الحاوى لكل العالم ، ونتصور أن حياتنا تتلاحق فيها الأحداث الجديدة ، ونكتشف من

الجوهر ما لم نكن نعرفه من قبل ، ونبتكر صورا جديدة للوجود. نتخيل أن الماضى قد مضى إلى غير رجعة ، والمستقبل لم يحن بعد ، نعتقد أن المكان الذى لم نغزل فيه خيوطنا ليس له وجود ، والخيوط التى سبق لنا غزلها منذ زمن طويل قد تلاشت ، وتحولت بفعل رياح الزمان إلى عدم ، إن وجود الجوهر ليس مثل وجودنا، فليس هناك ما هو قبل أو ما هو بعد بالنسبة للجوهر الأزلى ، فكل الحقائق كائنة. يقول الجوهر "أرى البعيد قريبا والمنسى حاضرا" . فكل شيء مكتوب بدقة رياضية فى عالمه منذ الأزل .

"فلا يستطيع ذكاؤك وورعك

أن يجعله يلغى نصف سطر مما كتب

أو تمسح دموعك كلمة من كلماته"(٧)

إن كل الحوادث التى لم تحدث بعد ، وكل ما حدث منذ بداية الزمان ، يكون حاضرا حضورا كاملا فى الجوهر الواحد ، مثله مثل الوثيقة التى يسجل فيها أفراح مجموعة من الأفراد ومآسيهم أو كقطعة الأرض التى تضم رفات عدد لا يحصى من الأجيال أو كمكان واحد يضم العديد من الأشكال والأحجام .

إذن هذا "الجوهر" وهذا "الأزلى" هو الإله الذى يتصوره " إسبينوزا " ، ولقد استخدمت أسلوبى الخاص فى عرض المصطلحات والمقارنات والأمثلة ، وآمل أن أكون قد وفقت فى عرض "إسبينوزا" وروحه الحقيقية. وأود أن أذكّر حضراتكم أن هذا "الجوهر" يكون لا متناهيا ومطلعا ومستقلاً بذاته ، متحكما فى مصيره يوجد كاملاً وشاملا ، تنساب منه كل حوادث العالم مثلما تنساب طبيعة القطر من طبيعة الدائرة التى ينتمى لها. يتحكم فى وجوده ويحدد مصيره مثلما تحكم العاصفة سقوط المطر ، ومثلما تحدد طبيعة العدد قيمة عناصره ، ولكن ربما يتساءل بعضكم ،هذا الجوهر الكامل الذى تتحدث عنه، أيكون شيئًا حيًا وذكيًا أستطيع تقدسيه ، أم شيئا ميتا ، ومجرد قوة عمياء؟ يجيب "إسبينوزا" إجابة مبتكرة على هذا السؤال ، يقول إن هذا الجوهر لابد أن يكون له عدة طرق يعبر بها عن نفسه ، ويكون فى كل منها كاملاً وشاملاً ومستقلاً بذاته. إنه مثل نص مقدس أبدى ، تم ترجمته إلى عدد لا يحصى من اللغات فجاءت كل ترجمة من هذه الترجمات تعبيراً كاملاً عنه ، ولا نعرف من هذه

التعبيرات إلا تعبيرين فقط ، الأول العالم المادى - أسماه إسبينوزا الجسم أو الجوهر المجسم ، والثانى العالم الباطنى للفكر أسماه "إسبينوزا" الجوهر المفكر أو عقل - ويرى إسبينوزا أن هذين العالمين حقيقيان ومتساويان فى القدرة على التعبير عن الحقيقة المطلقة وعن الألوهية ؛ فالله يحل فيهما ، ومتساويان فى التعبير عن النظام الأعلى ، ولكنهما يختلفان فيما عدا ذلك ، إذ يستقل كل منهما عن الآخر ، ولكل منهما عالمه الخاص به. فالجوهر يعبرعن نفسه فى المادة ، وتصبح كل الطبيعة المادية خاضعة للقانون الرياضى ، ويحرك الجسم جسما ، ويحدد الخط خطا آخر . كل شىء مجسد يكون تعبيرا عن الجانب المادى أو الممتد للجوهر، فيظهر اللامتناهى طبيعته فى النجوم والسحب ، فى التراب والحيوان ، فى الأشكال بصفاتها الهندسية ، وكذلك وبنفس الدرجة يقوم الجوهر بالتعبير عن طبيعته فى الأحداث الباطنية وقوانين الحياة العقلية ، ووجود عقولنا يؤكد ذلك. فالفكر ينتج فكراً ، مثلما يحرك الجسم جسما. ولكن من الصعب إدراك أو تصور أن العقل ينتج جسما أو الجسم ينتج عقلا أو يفسر وجوده ، فكلاهما تعبيران مستقلان عن "الله" الجوهر. ولما كان كل نظام منهما يعبر عن الطبيعة الإلهية فلابد لكل منهما من وجوده المستقل ، ويقول "إسبينوزا" أينما كان هناك جسم ، يكون لدى الله فكرة مناظرة لهذا الجسم ، فكل الطبيعة مملوءة بالفكر ، فلا يوجد شىء إلا وله عقل ، تماما مثل عقلك . حقيقة أنه كلما كان الجسم كاملا جاء العقل كاملا ، فلا تكون لقطعة الحديد نفس درجة تفكير الإنسان ، أى لا تكون المرتبة الفكرية واحدة فيها ؛ لأن بساطة صلابتها المادية لا تحتاج لدرجة كبيرة من التفكير(٨) ، ولكن كل المخلوقات يكون لها نوع من الفكر المرتبط بها. حقيقة لا يكون هذا الفكر ناتجا للمادة ، أو متأثرا بالطبيعة المادية للشىء ، وإنما يكون متوازيا معها. أى تعبير فكرى أو عاطفى عن طبيعة الوقائع الكائنة هناك ، ويكون هذا الفكر مثله مثل المادة تعبيرا حقيقيا ، عن الطبيعة الإلهية. فالعقل مثله مثل الجسم ، توجد بين أجزائه الضرورة والعلاقات والتداخل المتبادل ، ويتصف بالكمال والمعقولية واللاتناهى ، ومثلما يكون جسدك جزءا من الجوهر المتجسد يكون عقلك جزءا من عقل الله ، ومثلما تنتج طبيعته المادية جهازك العصبى تنتج طبيعته المفكرة أفكارك ، ولكن لا يوجد أى تأثير حقيقى للجسم على العقل أو على جهازك العصبى ، فكلاهما متوازيان فقط ، ويكون نظام

الأفكار وارتباطها هو نفس نظام الأشياء وعلاقاتها ، ومثلما تمتد حياتك الجسدية فى العالم تمتد حياتك الفكرية فى العالم العقلى. إن تفكيرك لا ينتج إلا أفكارك الخاصة أما عقلك ذاته مثله مثل جسدك يكون جزءا من العقل اللامتناهى ، مثلما يكون جسدك جزءا من الطبيعة. يقول "إسبينوزا" فى خطاب لأحد أصدقائه "أرى أن العقل الإنسانى جزء من الطبيعة، وذلك لأن الطبيعة ، توجد بها قوة مفكرة لامتناهية ، وطالما أنها لامتناهية فإنها تعبير عن الطبيعة كلها ، وتحوى بصورة مثالية كل ما فيها ، وتأتى أفكارها بنفس النظام الذى تحدث به فى الطبيعة ذاتها ، بل تكون فى الحقيقة المرآة المثالية لها ، ولذلك أقول بأن العقل الإنسانى يشبه هذه القوة (الفكر الإلهى) ولكن ليس بسبب لا تناهيه وإدراكه لكل الطبيعة ، وإنما بسبب إدراكه لكل طبيعة الجسم الإنسانى الذى يتوازن به ولهذا اعتُبر العقل الإنسانى جزءا من العقل اللامتناهى" .

-٧-

ولا أود بعد هذا الشوط الطويل الذى قطعناه معا فى جوانب فكر "إسبينوزا" المتشابكة والمعقدة ، أن أوضح كل جوانب هذا الفكر ، والصلات التى تربط بينهما ، وإنما آمل فقط ، أن تخرجوا بنتيجة مفادها أن عقلنا يدرك العالم على أنه كائن واحد ينتشر قانونه منذ الأزل فى كل مكان ، ولئن كانت هذه الحقيقة تحتاج لنظرة سرمدية لا متناهية ، فإننا إذا كنا نتمتع بدرجة من المعقولية نستطيع أن نفترض وجود مثل هذه النظرة السرمدية ونستطيع رؤية الله فى كل مكان ، وندخل فى صلة مباشرة مع رب كل الوجود ليس بالمساعى الصوفية وحدها وإنما بالفكر الواضح المستنير، ولئن كان هذا الرب صانع المادة ، وتعبر الأشكال الهندسية والأرض والبحر عن حقيقته فى هذه الأشكال الخارجية الجامدة التى لا حياة فيها ، فإنه فى نفس الوقت (وهنا يكمن الأمل الذى يسعى إليه إيماننا الصوفى) أى هذا الجوهر ، هذا الإله ، يمتلك عقلاً لا متناهيا تكون عقولنا أجزاءه ، ولذلك لا نكون فقط أبناء الله ، وإنما طالما كنا على درجة من المعقولية فإننا نكون فى باطنه ، نحيا فيه وبه ، وبمجرد تعرفنا على مكانتنا فيه نفقد إحساسنا بالمحدودية ونتخلص من شعورنا بالتناهى ، ويمدنا الله بالسداد والهداية ، ونروى ظمأ عواطفنا المحدودة بالدخول فى حضرته وحريته ؛ وذلك لأن العقل الحقيقى

مثل النظام الطبيعى الحقيقى لايحده الزمان ، فليس لديه ما هو قبل وما هو بعد ، لا يحب شيئا ، ولا ينفر من شىء ، ولكنه يستمتع بحياته اللامتناهية ، وكماله المطلق ، يمتلك كل شىء ويحيا فيه ، ولذلك ينادى مثل صاحب "المحاكاة" "يا أحبتى أنتم منى وأنا لكم جميعا".

ختم "إسبينوزا " عرضه الرائع فى الجزء الخامس من كتاب "الأخلاق " بوصف للحب الإنسانى لله ، فالحب يفوق الثروة ، يتخلى عن كل الآمال ، ويهرب من كل المخاوف ، يحيا على فكرة أن عقل الله هو العقل الوحيد ونحن أجزاء منه ، فكل حب من جانبنا ، حب الله لنفسه. فقد يكون الحكيم فقيرا ، معدما ، مطرودا ، ضيعفا ، يكاد جسده يفنى ، "ولكنه يكون حيا بفكره" ، فالفكر لا يموت. يحيا فى الحياة الأبدية التى يكون جزءا منها ، فقد يكون محبوسا فى زنزانة ولكنه يشعر بأنه يحيا فى عالم لانهائى ؛ لأنه استطاع التخلص من مطاردة شبح الأحلام المزعجة التى يطارده فى الحياة. يقول "إسبينوزا" إن سعادته وسكينته ليست مكافأة لفضيلته بل هى الفضيلة نفسها ، يتحلى بها ليس بسبب قدرته على التحكم فى نزواته وشهواته وإنما على العكس من ذلك بسبب اكتسابه لها تفقد شهوات العالم المحدود سلطانها عليه". "ولذا دائما ما يفوق الفرد العاقل الفرد الجاهل الذى يخضع لسيطرة نزواته ، فلا يكون الفرد الجاهل مشتتا فى حياته بسبب تأثره بالعلل الخارجية ، ولكنه يكون جاهلاً بقيمته ، وبوجود الله والأشياء ، ولذلك سريعا ما يفقد الإحساس بوجوده . الإنسان الحكيم من النادر أن يشعر بخواء الروح ، وكونه يكون واعيا بقيمته وبوجود الله والأشياء ، وبوجود ضرورة أبدية ، فإنه لا يفقد إحساسه بوجوده أبدا ، ويشعر بالتوافق الروحى وثراء حياته الروحية. وبالرغم من مشقة الطريق الذى أدى بنا إلى هذه النتيجة ، فإنه طريق من الممكن اكتشافه ، فالحاجات تعد صعبة المنال طالما من النادر وجودها ، فما قيمة خلاصنا إذا كان فى متناول أيدينا ، ومن السهل الحصول عليه ؟ إن كل الأشياء القيمة تكون نادرة وصعبة المنال وبهذه الكلمات نختم عرضنا لخبرة "إسبينوزا" وفلسفته .

# الهوامش

(١) تم ترجمة اسم المقالة طبقًا لما ورد فى النص الإنجليزى عند روبس « المترجم » .

(٢) انظر كتاب الأخلاق: البديهات الأولى والثانية.

(٣) انظر الأمثلة فى "الرسالة" تحت عنوان قواعد التعريف.

(٤) الأخلاق : الجزء الأول فقرة ٥، ٨ ، ١١ ، ٤١

(٥) الأخلاق : الجزء الأول التعريف والتفسير.

(٦) هذا المثال عبارة عن إعادة صياغة لما ورد فى كتاب "الأخلاق" الجزء الثانى ويلاحظ أن الفقرة التى تناولت المثال قد عرضت مشكلة العلاقة بين المتناهى واللامتناهى والزمنى والأبدى ولكنها لم تقدم حلا لمشكلة هذه العلاقة.

(٧) رباعيات عمر الخيام: ترجمة فيتزجرالد الجزء الرابع (المترجم) .

(٨) لقد وضعت هذا المثال للتعبير عن الفكرة الواردة فى الجزء الثانى من كتاب "الأخلاق" .

## المحاضرة الثالثة

# إعادة اكتشاف الحياة الباطنية
# من " إسبينوزا " إلى " كانط "

بداية أود التأكيد صراحة على أننا فى محاضرتنا هذه قد نتناول موضوعات أقل أهمية عن تلك التى درسناها فى المحاضرة السابقة ، ولعلكم تدركون أن من حقائق حياتنا الإنسانية أن نمر بمرحلة من مراحل نمو ذكائنا وحياتنا الروحية . نهمل فيها خبراتنا الروحية الحية ، وغالبا ما تخفى علينا اهتماماتنا العظيمة أو تنساها ، فقد تزداد فيها معارفنا ، ونكتسب مهارة نقدية أو نتقدم فى مناهجنا الشكلية ، ولكننا لا نشعر بقيمتنا . نجد فى العالم ما يستحق انتباهنا ، ولكننا لانجد فيه ما يستحق احترامنا أو تقديسنا ، قد يبدو عالمنا أكثر وضوحًا ونضجًا وذكاء ، ولكننا لم نعد ننسب للنور الذى ينتشر فى أرجائه أى نفحة إلهية ، فلقد تبدد جمال الكون ، ولم يبق إلا الوقائع والمشكلات .

ينحصر مفكرو هذه المرحلة من مراحل الخبرة الإنسانية ، فى الفترة التى تلت وفاة "إسبينوزا" ، فى عام ١٦٧٧ حتى ظهور كتاب "نقد العقل الخالص" لكانط ، فى عام ١٧٨١ ، ولما كانت هذه المرحلة ترتبط تاريخيا بالقرن الثامن عشر فإن من يتناول عرض فكر وروح القرن الثامن عشر يفضل أن يشير إلى الطابع النقدى والشكى لمفكرى تلك المرحلة وميلهم للفهم الواضح الموضوعى لعالمهم ، ولذلك أشعر عندما أشرع فى وصف طبيعة هذه الفترة بنوع من التناقض الصريح بين روحه وروح الورع الدينى ، التى تناولناها فى عرضنا لإسبينوزا فى المحاضرة السابقة. حقيقة أن إسبينوزا فى تقواه كانت له شروط واضحة ، ولا يوجد فى عالمه إلا صفة دينية واحدة ، وعنصراً واحداً يتصف بالقيمة الدينية ، وهو كمال الجوهر الإلهى ، ولكن هذا

العنصر الواحد كان كافيا من وجهة نظره لتأمين رفعة شأن الرضا والإيمان والمحبة ، الأمر الذى جعلنا نوازى نمط وعيه الدينى بنمط مؤلف كتاب "محاكاة المسيح" . لقد اختفى تقريبا هذا النمط من التقوى لدى فلاسفة المرحلة الأولى من القرن الثامن عشر ، إذ كان مفكرو هذه الفترة يريدون المعرفة العقلية واضحة ويقللون من الفروض التى يصعب البرهنة على صحتها .

وإذا كان مفكرو الفترة الأولى من القرن السابع عشر كما تذكرون قد نفروا من كل ما هو غامض ووثقوا فى العقل فإن مفكرو هذا العصر الجديد على العكس من ذلك ، قد زاد اتجاههم للشك فى كل شىء حتى إن منهج " إسبينوزا " الرياضى الصارم لم يسلم من شكهم . بمعنى آخر ، بينما وثق فلاسفة النصف الأول من القرن السابع عشر فى العقل وحده بدأ فلاسفة الفترة اللاحقة الشك تدريجيا فى العقل ، ثم إلى عدم الثقة فيه على الإطلاق ، هل تستطيع أن تنسج عالما مثلما فعل " إسبينوزا " من عدد محدود من المسلمات ؟ هل تستطيع تقديس النظام إلهى ، الذى قد ينتج من تلك الفروض التى قد بدأ بها مذهبك الفلسفى؟ يجيب رجال هذه المرحلة الجديدة بالنفى على مثل هذه التساؤلات . لابد أن يفحصوا إمكانات العقل ذاته ، ويسألوا عن متى ظهرت هذه المسلمات وكيف عرفها الإنسان ، وفوق كل ذلك ما الذى تسمح لنا طبيعتنا الإنسانية المحدودة بأن نثق فيه وما مقدار الثقة فى البراهين الرياضية؟ بدأ مفكرو هذا العصر بعد هذه البداية السير شيئا فشيئا تجاه دراسة الطبيعة الإنسانية بعد دراستهم المركزة حول العالم الطبيعى ، فقد تم نقل كل العواطف الإنسانية التى قد عرفها القرن الثامن عشر فى تلك الفترة ، ولكنه كان نقدا تحليليا قاسياً ، كما لو كانت كل هذه العواطف مشكوكا فيها وخادعة ، ونوعا من الخرافات. سادت نظرة القرن السابع الموضوعية ، ولكن الإحساس الإسبينوزى بالرفعة قد اختفى ، ولعلكم تذكرون جميعا كيف رفض "إسبينوزا" كل ما هو غامض ، وما يسمى بالمعجزات أو ما يجاوز الطبيعة ، فلا يظهر الله فى الرعد والصاعقة والزلزال والنار ، وإنما فى صوت الحكمة الذى لا يسمعه إلا الإنسان الحكيم. بدأ فلاسفة القرن الثامن عشر شيئا فشيئا يتخذون مواقف تقترب من موقف "إسبينوزا" ، وتتفق مع فلسفته فى عدة جوانب ، فلقد اعترف معظمهم بشدة بأن زلزال لشبونة الكبير كان شيئًا مرعباً ، ولكن الله ليس

مسئولا عنه ، وكان لديهم الاستعداد لاتخاذ نفس الموقف بالنسبة لأى تفسير لحدوث الرعد أو النار أو الريح ، ومع ذلك يمكن القول أنهم قد خطوا خطوة أبعد من موقف حكم " إسبينوزا " العاقل ووجد معظمهم نفسه مجبرا على ملاحظة ، أن لديه القدرة – بعد الفحص الدقيق – على اكتشاف شيء روحى ، وإن كان ضئيلاً فى عالم العقل والخبرة ، وأرى أن ذلك كان نتاج كثير من الأعمال الفكرية فى تلك الفترة وإن كان لا يمكن القول بأنه نتاج هذه المرحلة الفكرية كلها ، فكان ليبنتز الذى عاصر "إسبينوزا" وذاع صيته فى نهاية القرن السابع عشر وبداية الحقبة الجديدة من أفضل من قدموا عرضاً للاهوت الفلسفى يتمتع بالأصالة الفكرية والبناء الإيجابى وبعد فترة وفى مرحلة متأخرة قام القس "باركلى " بإحياء المذهب اللاهوتى والاتجاه المثالى. وبدأ "روسو" مرحلة جديدة الورع العاطفى ، وانتهت هذه الحركة الفكرية كلها عند "كانط" ولكن مازلت أتحدث حتى هذه اللحظة عن الاتجاهات بصورة عامة ، ولكن هذا السلوك السلبى والشكى كان هو الاتجاه الفلسفى السائد فى تلك الفترة .

– ١ –

إن الذين يبحثون فى الفلسفة عن خبرات إيجابية ولا يهتمون بالمناهج المستخدمة فيها سوف ينظرون بنوع من اللامبالاة وعدم الجدية لهذه الفترة ، فلا يبدو الشاك دائما شخصا لطيفا ، ولكن عليك أن تتذكر أنه بوصفه شاكا لا يبحث عن اكتساب الود والمحبة ، إنه شخص لا يبحث إلا عن الأمانة ، لذلك لا يجب التسامح معه ، وإنما يجب التمسك به وعدم الاستغناء عنه. إن الفكر الفلسفى الذى لم يكن فكرا شاكا فى إحدى لحظاته ليس فكرا أصيلا ، والروح التى لم تمارس الشك لا تعرف ما تؤمن به ، وفى كل الأحوال الشخص أو المفكر الذى لم يعش تجربة الشك لا يحق له الارتقاء لدرجة الفيلسوف. وفى الحقيقة إن أى دراسة للتاريخ تبين أن أفضل الفترات التى ساهمت فى نمو الفكر الإنسانى والمعرفة الإنسانية هى الفترات التى سادها شك حقيقى أصيل ، قد تقول إن الشك ليس قيمة فى ذاته ، بل فيما ينتج عنه. ولكن حينئذ عليك أن تدرس النتائج التى ظهرت بسبب هذه الفترات التى سادها الشك ، فقد أنتجت المرحلة الشكية فى اليونان " سقراط " الأب الروحى لكل أنواع التفلسف الإنسانى،

وأنعشت نفس الشكوك التى سادت هذه المرحلة فكر " أفلاطون " الدينى. ظهرت فترة أخرى من الشك مع بدايات الفكر المسيحى استطاعت أن تعد الإمبراطورية الرومانية للإيمان الجديد ، وأنقذ العالم من الفساد من قبل خصوم المسيحية. وفى بداية عصر النهضة ، وبداية تاريخ الأدب الحديث بدأت مرحلة ثالثة من الشك ، ومهدت الطريق لظهور الإصلاح. والفترة الرابعة من فترات الشك والتى أتناولها فى هذه المحاضرة أثبتت نفعها للإنسانية ، أكثر من الفائدة التى قدمتها ستة قرون من الإيمان الدينى ، لأننا كما سوف نرى ، أن هذا الشك الذى انتشر فى القرن الثامن عشر قد أدى بالمفكرين إلى الانتقال من دراسة الطبيعة إلى دراسة العقل الإنسانى ، ثم الضمير الإنسانى ، ثم كل ما يتعلق بوجدان الإنسان وروحه ، ومهد فى الوقت نفسه الطريق لانتصار الروح على الشرور التى انتشرت منذ اندلاع الثورة الفرنسية حتى الآن. فلا يجب احتقار الشك ، لأنه يعد دائما أفضل الخدمات التى يمكن أن يقدمها المفكرون لعصرهم ، ولا تلغه لأنه تعبير عن روح حقيقى ، ولا أقول ذلك من فراغ أو أردد عبارات جوفاء. فالشك عين العقل. حقيقة أن الشك لا يعنى الفكر السليم ، ولكنه يعد البداية الصحيحة للوصول إليه ، إن حقائق حياتنا وحضارتنا وديننا وعواطفنا لا يمكن أن نعرفها إلا إذا سعينا لاكتسابها ، ولا نستطيع كسبها إلا بعد الشك فى صورها السطحية التى غالبا ما تظهر لنا فيها ، فكل عاشق يشعر بشكوك محزنة فى بداية شعوره بالحب ، بسبب عدم معرفة موقف محبوبته تجاهه. ودائما ما تسبب هذه الشكوك إحساسا بالمرارة ، وأحيانا تكتسى بصور من السخرية بنفسه ومن لحظات الحب التى يشعر بها ، ولكن الشك هنا ليس رافضا لحبه بل ملهم له. إنه يعنى أن الأمل فى كسب المحبوبة مازال قائما ، إنه يعنى أن دفء عواطفه ليس كافيًا ، وإذا كانت المحبوبة تستحق مشاعره فإن الشك وعدم التأكد من حبها يدفعه للمثابرة ، كذلك من الشائع فى تلك الحالات أنه لا يسعى لإخماد تلك الشكوك بسرعة التعبير عن حبه ، ربما يحدث ذلك إذا كانت المسألة متعلقة بالعملية الجنسية ، ولكن الخبرة الناتجة عنها تفقد قيمتها. إن الشك هو السحابة ، التى يحتاجها قوس قزح خلفه ، حتى تظهر ألوانه ، وكذلك الحال فى عالم الفكر المجرد ، لا يمكن الوصول إلى الأفكار الإنسانية الجادة إلا من خلال الشكوك ، إن الحقيقة طبيعتها الحياد فتخطب ودها وتسعى لها وتفكر فيها ليلا ونهارا وتبحث عنها فى الكتب ، تدرس الطبيعة ، تقوم بالتجارب ، تقدح

العقول ، تتخذ المواقف الفكرية ، تناقش الحكماء ، وفى النهاية ، وبعد أن تبذل قصارى جهدك ، تضع كل ما توصلت إليه من أفكار ، وكل ما اكتسبته من خبرات أمام محبوبتك. ولكن من يدرى ، أتسعد بوجودك ؟ أتلقى لك بنظرة استحسان ، مكافأة على ما بذلته من جهد ؟ أتقول لك ، لقد أحببت فى كل ما تحدثت به عنى ؟ من يستطيع أن يعرف ؟ فعيناها الجميلتان تحدقان هناك بعيدا فى اللحظة التى تتمنى أن تتجها لك ، وفوق كل ذلك ربما تفضل عنك خطّابا آخرين. إن ما يشكل ما يسمى بالشك الفلسفى يكمن فى معرفة أنها قد تختار الاستجابة لك أولا تختار، فشك المفكرين يشبه شك العاشق سواء شعرت المحبوبة به أو ولم تشعر. لذلك لا يعد الشك دليلا على العجز والضعف الفكرى وإنما دليل على توهج الفكر الفلسفى وثراء روحه .

ولا أود الدخول فى تفصيلات فنية كثيرة أوضح بها الجوانب المختلفة للمذهب الشكى ، فهذه المحاضرات ليست كافية ، وضحيت بكثير من الجوانب الهامة لمعظم الموضوعات التى نتناولها حتى نستطيع التركيز على الملامح الأهم للموضوع ، وعلى حسن نقلها وتوصيلها إلى أذهانكم ، ولا أستطيع إلا أن أحذركم بأن ليس هناك فرصة لمعالجة أى موضوع من الموضوعات التى تناولها معالجة تامة ، فلقد تجنبت فى المحاضرات السابقة إثارة كثير من المشكلات ، التى قد يهتم بها أى طالب متخصص فى دراسة "إسبينوزا" وسوف أتجنب أيضا ذكر كل الملامح الهامة للفلسفة السائدة فى الفترة التى نقوم بدراستها ، ولذلك أرجو أن تسمحوا لى بالدخول مباشرة فى عرض موضوعى لبعض ملامح المذهب الشكى فى القرن الثامن عشر ، وللنتائج التى قد توصلت إليها من هذه الملامح المحدودة التى عرضتها.

– ٢ –

لعلكم قد سمعتم بصورة عامة عن بعض المشكلات الفلسفية التى ظهرت فى الفترة الزمنية المحصورة بين "إسبينوزا" و "كانط" . وأود الإشارة بدايةً إلى كيف ظهرت هذه المشكلات وكيف تطورت بدون أن يغيب عن وعينا أن نهتم بجانبها الإنسانى أكثر من جوانبها الفنية ، وباعتبارها مؤدية فى النهاية إلى ظهور الفلسفة الكانطية وإلى الفلاسفة بعد كانط .

لقد سمعتم جميعا عن الجدل الدائر حول المعرفة الإنسانية ، وحول ما إذا كانت معرفة الإنسان للحقيقة معرفة فطرية ، أم أنها قد جاءت إليه من الخارج عن طريق الحواس. بتعبير آخر أيكون العقل الإنسانى صفحة بيضاء تكتسب به الخبرة ما تشاء لها ، أم أن الروح تكون مزودة بمجموعة من الأفكار الفطرية من البداية – أفكار مثلا – مثل القانون الإلهى المنقوش فى القلب أو الحكمة الإلهية الخاصة بالعدد والمكان ، التى تكون مسطورة فى فكرنا منذ الأزل. ولعلكم قد قرأتم كثيرا من المناقشات التفصيلية حول هذا الموضوع ، ولا أعرف ما إذا كانت تعنى للكثيرين منا ، أكثر من كونها مشكلة تحتاج إلى حل. ولا أعرف أمن الضرورى أن تظهر بوصفها مشكلة مثيرة للجدل والشقاق ، أم تحتاج إلى حل حقيقى لها .

ولما كان البحث الفلسفى الأصيل ، ليس مجرد سبب للنقاش والشقاق وإنما عبارة عن كفاح الإنسانية من أجل فهم اهتماماتها الأساسية ، فلا تتوقعون أن أعالج هذه المسألة بأسلوب المناظرة ، وإنما سوف أتناولها بالأسلوب والطريقة التالية :

فأولا سوف أحاول تلخيص أصل الجدل الدائر حول مسألة الأفكار الفطرية لكى أبين السبب الذى دفع المفكرين إلى الاهتمام بها . ثم أحاول أن أوضح قيمة هذا النقاش فى لفت الانتباه تجاه دراسة الحياة الباطنية للإنسان فى نهاية هذا القرن ، ودوره فى ازدهار الحركة الرومانسية العظيمة نفسها. وفى النهاية أريد أن أبين الصورة التى أخذتها المشكلات ، وما النتيجة الشكية التى انتهت إليها المناقشات ، كذلك أو من جهة ثانية سوف أعرض لما يبدو حلا لها ، ولمكاسب الإنسان الروحية الإنسانية. وبهذه الطريقة أستطيع أن أعد حضراتكم لتقبل الثورة الفلسفية الكبرى التى ارتبطت باسم الفيلسوف "كانط" .

بالنسبة للبحث عن أصل الجدال الدائر حول الأفكار الفطرية لن نذهب فى التاريخ أبعد من "ديكارت" (١٥٩٦ – ١٦٥٠) ، الفيلسوف السابق لإسبينوزا ، والذى يبدأ منه عادة تاريخ الفلسفة الحديثة فى المراجع الفلسفية. لقد كان من واجبى فى محاضرتى السابقة أن أوضح العلاقة الهامة والوثيقة التى يرتبط بها مذهب إسبينوزا (١٦٣٢–١٧٦١) بفلسفة ديكارت ، ولكنى أهملت ذلك بسبب ضيق الوقت.. فاسمحوا لى أن أقول كلمة أو كلمتين عن مذهبه. لم يكن "ديكارت" مقتنعاً بفلسفة العصر الوسيط ، التى

يقوم "الجزويت" بتدريسها ، فقرر أن يضع نسقا فلسفيا لنفسه ، فبدأ بشك صورى فلسفى في كل شىء يستطيع الشك فيه ، ثم اكتشف بعد هذا الشك أنه ما زال هناك يقين منيع فى وجوده بوصفه كائنا مفكرا ، وتبعا لذلك بدأ بناء مذهبه الإيجابى بالمبدأ المشهور "أنا أفكر فأنا موجود" ثم انطلق من هذه البداية فى إثبات وجود الله ، ثم وجود الجوهرين المادى والعقلى بوصفهما يضمان كل العالم الذى نعرفه ، ووجد أن قوانين المادة هى قوانين الرياضيات والفيزياء ، درس تكوين العقل قدر إمكانه ، وظهرت نتيجة هذه الدراسة فى أعمال عديدة جادة. كان المبدأ الذى بدأ منه ديكارت أبحاثه هو : " أن تفكيرى ضامن وجودى. فأعرف على الأقل أنى موجود ، ولكن من المؤكد إذا فحصت أى مبدأ معين ، وليكن إحدى بديهيات الهندسة ، وأدركتها بصورة واضحة ومتميزة مثل تلك التى أدركت بها وجودى الخاص ، فإنها من المؤكد حقيقية ويقينية مثل وجودى". كان يتساءل إذا أخذته الحيرة تجاه أحد المبادئ "هل هذا المبدأ واضح ومتميز مثل وجودى؟ إن كان واضحًا ومتميزًا فهو يقينى إذن. وإذا كان أقل وضوحًا يجب أن أفحصه مرة أخرى ، أو أضعه جانبًا بوصفه مشكوكا فيه." استطاع ديكارت ، بهذا المنهج الذى اعتبره منهجا عقليا نموذجيًا أن يجمع بعد وقت مجموعة من المبادئ التعيينية الواضحة والمتميزة .

ووضع اسمًا أو فى الحقيقة اسمين لهذه المبادئ التى استقر عليها فأطلق عليها اسم "الحقائق الأزلية"، وأسماها أيضا الأفكار أو الحقائق النظرية. نعرفها لأن من طبيعة عقلنا معرفتها. وندركها إدراكا مباشرا. وتعد الحقائق من نمط (٢+٢=٤) والأشياء المساوية لشىء واحد تكون متساوية مع بعضها بعضا أمثلة على هذه الحقائق الأزلية أو الأفكار الفطرية ، فهى واضحة مثل وضوح وجودى نفسه ، وواضحة لأن عقلى قادر على إدراكها مباشرة لأنها من طبيعته ومفطورة فيه فلا أعرفها من الحواس لأنها حقائق أزلية.

اعتبر ديكارت الحقائق الفطرية من هذا النوع من الحقائق. لم يكن مهما كيف كانت هذه الأفكار العديدة مفطورة فى النفس بقدر اهتمامه باستخراجها وتسجيلها ، فلعلكم تذكرون أن القرن السابع عشر لم يكن يهتم بالإنسان ذاته . وإنما كان مهتما بالحقيقة الأزلية ، لذلك اهتم ديكارت بمشكلة كيف تكون كل هذه الأفكار مفطورة فى

الذات ولا تعرفها الذات إلا بعد دراسة الفلسفة ، فإذا كان جُلّ اهتمامنا منصبًا على دراسة الطبيعة الإنسانية ذاتها ، فإن المشكلة التى تجاهلها ديكارت كانت أولى المشكلات بالدراسة .

إذن الاهتمام الحقيقى بهذه المشكلة كان فى المذاهب الفلسفية الكبرى التى نسجها الفلاسفة من التفكير فيها ، أما بالنسبة للتفكير فيها ومعالجتها أيام "ديكارت" فإنه لم يخرج عن مجرد التساؤل الساذج الذى قد أثاره خصومه عن كيف يكون كل هذا الكم من الأفكار الفطرية؟ " فقالوا " انظر للأطفال إنهم لا يعرفون الحقائق التى تتحدث عنها ، ومع ذلك تصفها بأنها فطرية ؟ " " أجاب ديكارت " إنها أولية وفطرية فى جوهرها ، ولكن الأطفال لا يستطيعون إدراكها إلا بعد درجة معينة من الوعى ". واستمر ديكارت فى شرح ذلك (وهنا لا أصيغ نفس كلماته. وإنما أحاول التعبير عن مضمونها). يقول إن المسألة بسيطة وواضحة ، فالسلالة الجيدة ومرض داء المفاصل من الحقائق الفطرية ، ومع ذلك بمجرد أن يتعلم الأطفال السلوك ، ويستطيع الطفل السير والحركة فإنه يشعر بالسعادة لعدم إصابته بداء المفاصل. وكذلك الهندسة مفطورة فى نفوسنا ولكننا لا نستطيع الوعى بها إلا بعد مشقة وجهد من جانبنا ، وهكذا بمجموعة من الأسئلة الساذجة التى تم توجيهها لديكارت والمثل الذى ضربه عن الوراثة وداء المفاصل دخلت الأفكار الفطرية الفلسفة الحديثة ، ولم تظهر أهميتها وقيمتها إلا فيما بعد.

- ٣ -

ويمكن القول إن البحث قد بدأ بمقالة "جون لوك " المشهورة "مقالة فى الفهم الإنسانى" عام ١٦٩٠ . وُلد "لوك" فى السنة نفسها التى ولد فيها إسبينوزا ، ولكن اسمه لم يكن قد ذاع فى تاريخ الفكر حتى وفاة "إسبينوزا". كان "لوك" يمتاز بصفة الولاء للبحث المفصل التى اتصف بها الفيلسوف الإنجليزى "داروين" الباحث العلمى الذائع الصيت فى عصرنا. انشغل فى فترة مبكرة من حياته بالفلسفة والعلم الطبيعى والطب ، وعمل بالسلك السياسى فترة طويلة ، وكان صديقا للورد "إريل شامتسبرى" والذى كان من أنصاره السياسيين ، كانت حياته مكرسة للدراسة والتدريس الخاص وكتابة الكتب السياسية وممارسة السياسة العملية ، كان شخصية إنجليزية تقليدية. تميزت أفكاره بالوضوح الشديد والقابلية للتطوير. ولذلك لم يعارض الأفكار الأجنبية

وخاصة أفكار القارة الأوروبية ، كعادة معظم المفكرين الإنجليز السابقين ، إذا ما سألته دراسة مشكلة ( مثل مشكلة حرية الإرادة مثلا ) تجده يغوص فيها ولا يستطيع الخروج منها ، وإذا ما طلبت منه أن ينظر للأشياء من وجهة نظر جديدة تجده لا يستطيع تصور أى نظرة تتحدث عنها ، ولكن ما إن تتركه يفكر بحرية فإذا به رجل واثق من فكره ، منطقى فى تفكيره ، ملم بجوانب عمله ، أى رجل مارس عالم التجارة مثلما مارس الدراسة والفكر ، رجل يؤمن بمنهج فى عمله مثلما يؤمن بمنهج فى فلسفته. كان منهجه قادرا على الاتساع لأنه اتساع رجل الأعمال الذى تضم حساباته العديد من الصفقات المختلفة ، واعتزم أن ينفذ كل صفقة منها . لم يسلم "جون لوك" من الأذى الذى يتعرض له كل أصحاب الشهرة دائما ، ولا من سوء الفهم الذى يحدث من قبل من لا قدرة لهم على إدراك مغزى أفكاره .

رفض "جون لوك" الأفكار الفطرية ؛ فقد حاول البحث عنها فلم يجدها ، فلم يظهر لدى الأطفال أى دليل على إدراكهم بأن الأشياء المتساوية لأشياء بعينها تتساوى مع بعضها بعضاً ، وبالرغم من عدم دراية "لوك" لشئون الأطفال وأحوالهم ( كما هو واضح من الأشياء التى يقولها عنهم فى كتابه ) إلا أنه بالنسبة لتلك المسألة لم يكن واثقا فقط بل على يقين من صحتها ، فمثلا بالنسبة للعوامل والاستعدادات الوراثية ، مثل السلالة الجيدة وداء المفاصل ، اعترف "لوك" فى فقرة أو فقرتين بإمكانية وجود مثل هذه الأشياء ولكنه لا يدرك لها قيمة فى تشكيل معرفتنا ، طالما أننا نعرفها من الحس .

إن ما يثير اهتمامنا فى فلسفة "لوك" لا يكمن فى هذا الجانب السلبى فيها وإنما فى نظرته العامة لطبيعة وقدرات العقل الإنسانى ، وهى نظرة قد أدت إلى البحث فى حياة الإنسان الباطنية قرابة قرن من الزمان. وصف لنا "لوك" فى تمهيده للمقالة وتاريخ كتابتهما ، فيقول مخاطبا القارئ : "لقد وجدت أنه من الضرورى أن أعرض لتاريخ هذا العمل وكيف بدأ ، فلقد كنا خمسة من الأصدقاء نجتمع فى غرفتى ، ونتناقش فى موضوع غير هذا الموضوع ، وإذا بنا نختلف فيه. وبعد أن أعيانا الإجهاد وأصابتنا الحيرة بدون ظهور بصيص من الأمل نستطيع به القضاء على تلك الشكوك التى أربكتنا ، بدأت أشعر بأننا ربما نكون قد اتبعنا منهجا خاطئا. وكان لابد لنا قبل

مناقشة موضوع من الموضوعات التى تدفع بنا إلى الاختلاف أن نفحص قدراتنا ، ونرى ما الموضوعات التى يستطيع فهمنا أن يتعامل معها. عرضت فكرتى هذه على الأصدقاء. وتم الاتفاق على ضرورة بداية بحثنا بهذه الخطوة الأولى ، وضعت بعض الأفكار حول هذا الموضوع وعرضتها عليهم فى الأسبوع التالى ، وإذ بهذه الأفكار تشكل المدخل الأول لموضوع هذه المقالة ، فبدأت أحاول تطويرها ، ولكن ظروف العمل حالت دون الاستمرار فيها فتوقفت عنها فترة طويلة ، ثم عدت إليها ثانية حتى خرجت بالشكل الذى نراه الآن" .

بهذه الطريقة المتواضعة قدم "لوك" كتابه الذى تكمن قيمته التاريخية فى الإصرار على أهمية معرفة إمكانات الفهم قبل القيام بأى بحث من الأبحاث. فلقد كان "لوك" ومجموعة من أصدقائه يناقشون أحد المسائل ، وإذا بهم يختلفون بدرجة كبيرة. يقترح "لوك" عليهم العودة إلى الوراء قليلاً لدراسة بناء الفهم ذاته وإمكانياته ، ويبدأ تحليل قدرات الفهم ، وبتشجيع زملائه يستمر فى بحثه ، والنتيجة كتاب ضخم ، منطقى متعدد الجوانب ، ذو قيمة فلسفية كبرى . أثار الكتاب جدلا ومناقشات كثيرة ، ومنه نشأت الحركة الفلسفية التى سريعًا ما انتقلت إلى "ليبتز" ثم إلى "بركلى" ، وإلى الشكاك الجرىء "هيوم " ثم إلى " كانط " نفسه ، ثم إلى الفكر الأوروبى عامة. بدأ الرأى العام يهتم بالموضوع حين قام الأخلاقيون الإنجليز فى القرن الثامن عشر – من أمثال شافتسبرى ، وهتشسون ، وبطلر ، وآدم سميث ، وهيوم أيضا – بدراسة الوعى الخلقى وفك أسراره ، انتشرت النزعة الإنسانية والذاتية فى كل مجالات الفكر مع ميول إلى النزعة الشكلية . ازدادت الأبحاث وبدأ الاتجاه لدراسة العقل الإنسانى نفسه ، فظهر فى فرنسا الموسوعيون من أمثال "ديدرو" ، وقدمت لنا الحركة نفسها "روسو" ، كذلك بدأ الاتجاه لتحليل العقل الإنساني والوجدان يظهر فى القصة الحديثة أيضًا ، ولا أكون مخطئا إذا نسبت القصة وتطورها إلى ذلك التحليل الذى بدأه "لوك" . لم تعد الطبيعة الخارجية المحور الرئيسى للدراسة ، وبعد فترة قصيرة وجدت الأمم الأوروبية نفسها ودون وعى منها تغرق فى بحر من المشكلات الكبرى المتعلقة بالروح ، فمع مرور الوقت قلت الأبحاث من عرض الجوانب السلبية وخففت النظرة الشكلية. تألق العالم من جديد. وتوهجت العاطفة التى كشفتها هذه الحركة ، وألهبت حماس الإنسان ،

فـــوجـد الإنســـان مـــرة أخـرى شـيـئًـا يموت من أجله. فكانت الروح البـاطنيـة ، هى الشىء الذى تعلم الناس فى هذه الفترة الثورية الموت من أجله ، فماتوا دفاعا عن حرية الذات ، وعن الحـقـوق الإنسـانيـة المقـدسـة ، ومن أجل تحطيم القـيـود الاسـتـبـدادية واللاإنسـانية . حقيقةً ارتكبوا كثيرا من الأخطاء فأطاحوا برأس ملكة بريئة ، ونصبوا على أنفسهم حاكماً مستبدًا جديدًا ، لأن حكمه ليس ملكياً. ماتوا وسط ثلوج روسيا لتـحـقـيق نزوة شـخـصـيـة ، وبـاخـتـصـار شـديد ارتكبـوا الكثـيـر من الرذائل ، ولكنهم استطاعوا فى الوقت نفسه تخليص أوروبا من المذاهب اللاعقلانية التى لا حياة فيها ، وأعلوا من قدر الطبيعة الإنسانية التى تستطيع أن تتحمل العذاب والمعاناة من أجل تحقيق ذاتها وامـتلاكـهـا ، فشكلوا عالمنا الحـديث. وأستطيع القول بأن كل ذلك كان بسبب إعادة اكتشاف الحياة الباطنية .

هل تعـتـقـدون أننى كنت مـبـالـغـا فى أهـمـيـة المفكر وقيمـة عـمله؟ الواقع أنى لست مـبـالـغـا على الإطلاق ، بل أنظر لـمهمة الفيلسوف نظرة مـعـتـدلة وبعيدة كل البـعد عن المبالغة ، لقد سبق أن وضحت مرات عديدة أن الفيلسوف لا يخلق العواطف الإنسانية أو يقدم أفكارا جديدة ، فجُلّ مـهـمـتـه يتمثل فى الكشف ولفت الانتباه إلى العواطف والمثل العليـا التى لدى الإنسـان بـالفعل ، فـيـحـلل ويشك ، ويقول بهذا وذاك ، قـد ينظر الناس لأفكاره على أنـها أفكار نظرية وغير عملية ، ولكنه يكون فى الحقيقة باحثا عن الأفكار الكامنة عند "جـوتـبـر" ، عن هذه الأفكار والعـواطف التى عندما يفكر فـيـهـا يـحـرك الـعـالم. يـقـول لأبـنـاء عـصـره ، بأن لديكم هـذا وذاك ، لديكم الإحـسـاس بـحـقـوق الإنسـان ، سيف الروح الذى يقاوم الطغاة ، لديكم حب الحرية ، شـعـار مثالى تعتزون به ، شـعـار تحـقـقـون به النصـر. كان يقول مـثل هذه الأشـيـاء بلغة فنية خـاصـة ، وقد تمضى فترة طويلة لا يعلم الناس عنها شيئا ، فقد لا تقرأ كتبه أيضًا ، ولكن مع مرور الزمن تبـدأ الآراء فى الانتـشـار ، وتنتقل الحكمـة من كتـاب لآخر ، وفى النهـاية تصل لأسمـا ع الناس ، فيحملون السيف ويرفعون الشعار. لم يصنع الفيلسوف هذا السيف أو يضع هذا الشـعـار لأنهـمـا ببسـاطة جزء من روح الإنسانية وتراثها ، ومـا كان من الفيلسوف إلا أن وجه الانتبـاه لوجودهمـا ، لأنه أثناء بحثه النقدى قد عثر عليهما . ولكن لعلك تتسـاءل متعجباً : أيكون لمثل إعادة الكشف هذه الأهمية ! ولعلك سمعت أن

الفلاسفة كان لهم دور كبير فى التشجيع على قيام الثورة الفرنسية فتساءلت عن كيف حدث ذلك ، بل لعلك قد تعجبت كثيرا عن كيف يتسق ذلك مع كون الفلاسفة نقاداً للحياة . المسألة ببساطة أن الناقد لا يبتكر شيئا وتقتصر مهمته على التوضيح ، ولكن التوضيح ولفت الانتباه قد يكشف لك عن قدرات تكون كامنة هناك بالفعل ، رؤيتها وإعادة كشفها يولد لدى الإرادة الإيجابية والنشطة آلاف الوسائل التى يمكن بها تثوير العالم .

نعود إلى "لوك" فلقد سعى بطريقة البحث التى وصفها لنا إلى إدراك طبيعة فهمنا وحدوده ، فلقد سبق أن قرر أن الأفكار النظرية لا تفيد شيئا المعرفة ، ولقد كان مصدر قوة مثل هذه الفكرة أو الموقف وطبقا لتفسيره أنه لا فائدة هناك من افتراض وجود شيء كامن فى العقل الإنسانى ، شيء غامض وخفى ومعتم ، يكون مختفيا فى تجويف العقل . كان خوفه الشديد من الغموض السبب الرئيسى فى نفوره من الأفكار الفطرية ، فإذا لم يكن الفكر واضحا فماذا يكون واضحا ؟ لذلك إذا تظاهرت بأن لديك معرفة معينة فلابد أن تكون مستعداً للإفصاح عن مصدرها ، ولن يشفع لك ادعاؤك – كما قد فعل ديكارت – بأن لديك انطباعا معينا بأن أفكارك واضحة ومتميزة ، إن قيمة أفكارك تكمن فى المصدر الذى جاءت منه ، فما أصل هذه الأفكار ومصدرها؟ طرح "لوك" هذا السؤال فى بداية الكتاب الثانى من المقالة ، وأجاب عنه بصورة عامة. وسوف أعرض لحضراتكم الفقرة كاملة.

"لنفرض أن العقل كما قلنا صفحة بيضاء ، ولا يوجد به صفات أو أفكار فكيف تشكَّل إذن؟ من أين جاء به كل هذا الكم الهائل الذى نقشه الخيال الإنسانى اللامحدود فيه؟ من أين حصل العقل على الأفكار والمعرفة؟ أجيب على هذه الأسئلة بكلمة واحدة : من التجربة ، فمنها تأسست كل معرفتنا ، ومنا استمدت وجودها. إن ملاحظتنا لموضوعات الحس الخارجية أو العمليات الداخلية لعقولنا التى ندركها ونفكر فيها هى التى تمد فهمنا بالمادة التى يفكر فيها ، إن هذين المصدرين هما المصدران الرئيسان لمعرفتنا ولكل أفكارنا". ثم يضيف "أولا تنقل حواسنا للعقل الإحساسات التى تتأثر بها من الموضوعات الحسية والأشياء ، وبهذه الطريقة نحصل على أفكارنا عن الأصفر والأبيض والحرارة والبرودة والنعومة والصلابة ، والمرارة والحلاوة ، وكل ما نسميه

صفات حسية. وعندما أقول إن الحواس تنقل إلى العقل ، أقصد أنها تنقل من الموضوعات الخارجية ما يؤدى إلى ظهور هذه المدركات فى العقل. وهذا المصدر العظيم لمعظم أفكارنا والمعتمد على الحواس وينتقل منها إلى العقل أطلق عليه اسم "الإحساس".

" المصدر الثانى الذى تستقى منه التجربة الأفكار ، وتمد العقل بها ، هو إدراك العمليات التى تحدث داخل عقولنا ، عندما يفكر فى الموضوعات التى جاءت إليه من الإحساس الخارجى . فحين تقوم الذات بتأمل هذه الموضوعات والتفكير فيها ، فإنها تمد العقل أو الفهم بمجموعة مختلفة عن الأفكار التى استمدها من الموضوعات الخارجية مثل الإدراك والتفكير ، والشك ، والاعتقاد ، والتبرير ، والمعرفة ، والإرادة ، وكل الأفعال الأخرى التى يقوم بها العقل... وبالرغم من أن هذا المصدر الثانى غير مستمد من الحس إلا أنه موجود لدى كل فرد منا ... ولذلك نستطيع تسميته بالحس الداخلى ، ولكن مثلما أسمينا الأول " الإحساس " ، فإننا نسمى هذا "انعكاس" أو "تأمل" ، فالأفكار التى تنتج منه قد حصل عليها العقل من تأمل عملياته العقلية ذاتها .... إن هذين المصدرين : الأشياء المادية الخارجية بوصفها موضوعات للحس ، والعمليات التى تحدث داخل عقولنا بوصفها موضوعات التأمل ، هما المصدران الوحيدان اللذان نستمد منهما كل أفكارنا ".

كان ذلك تصور "جون لوك" لكيف نحصل على المعرفة ، ولقد أسهبت فى عرضه عرضا مفصلاً ؛ لأن نظريته فى المعرفة قد كان لها دور رئيس وهام فى الفكر الأوروبى .

ولعلكم تتساءلون الآن أى عالم واقعى كان لوك قد تصوره من هذه المادة المكونة من مجموعة من الإحساسات والتأملات ؟ فنحن نرى عالمنا ونشمه ونتذوقه ، ثم نلاحظ فى أنفسنا أننا نشك ونفكر ونريد ونأمل ، ونحب ، ونكره ، وهكذا نحصل على كل معرفتنا ، وهذا هو ما نسميه عقلا ، وهذا هو الفهم الإنسانى . تلك على الأقل وجهة نظر جون لوك. ولكن ما النتيجة المرتبة على كل ذلك؟ أهى المادية البحتة أم النزعة الشكية المطلقة؟ فى حقيقة الأمر ، المسألة ليست هكذا. فلقد كان "لوك" مواطناً إنجليزيًا يسمع ويرى ويلمس مثلما يفعل مواطنوه ، أى ما يسمعه الإنجليز ويرونه ويلمسونه ، ويتأمل فى كل ذلك بالطريقة نفسها التى يتأملون بها ، لذلك كان

عالمه هو عالم المفكر الإنجليزى الحر فى تلك الفترة ، فيؤمن بالمادة وقوانينها ، وبالله ، وبالوحى ، وبالواجب ، والحقوق الإنسانية للمواطن الإنجليزى الحر. ولقد حاول أن يبين فى مقالته كيف تتم معرفة هذه الأشياء من مجرد اشتراك الرؤية والسمع واللمس ، وباقى الحواس الأخرى مع عملية التأمل فيما نحسه وفيما نقوم به من عمليات فكرية ، لا يوجد شيء جديد أو ثورى فى نظرة "لوك" لعالمه ، فنعرف باللمس ، أن هناك أشياء حولنا ، صلبة ، تشغل حيزاً مكانياً ، متعددة ، متحركة ، ونعرف من حواسنا أيضا ، أن لهذه الأشياء صفات عديدة غامضة لا نستطيع أن نكتشف كيف ولماذا اتصفت بها ، فالسكر حلو المذاق ، والذهب أصفر اللون ، والأدوية تعالج الأمراض ، وينساب الماء ، والحديد صلب ، فكل شيء جاء على الصورة التى أرادها الله له ، وهذه الأشياء تتصف بهذه الصفات ؛ لأننا قد أحسسنا بها ، ووجدناها هكذا ، وفى الوقت نفسه ولأننا شعب إنجليزى مفكر لا يسعنا إلا افتراض وجود الله ؛ لأن هذه الأشياء تحتاج إلى خالق ، ولابد من وجود علة كافية لها ، كذلك عقولنا لابد من وجود مفكر صانع لها. كذلك إن أى دراسة محايدة للوحى سوف تؤكد لنا صحة الحقائق الأساسية للديانة المسيحية ، وذلك يعد فى حد ذاته أمراً كافياً .

فى حقيقة الأمر لا نجد فى عالم "لوك" شيئا مثيرا، ولكن علينا أن نتذكر دائما أن ، "لوك" قد حاول جاهداً التخلص من الغموض المحيط بطبيعة العقل الإنسانى ، وألقى فى البحر بكل الأفكار النظرية والحقائق الأزلية التى قال بها ديكارت ، فالتجربة تكتب كل شيء فوق صفحة العقل البيضاء. ولكن رؤية "لوك" للأشياء بهذه الصورة قدمت لنا لغزا جديدا. أيمكن للتجربة ( أى الشم واللمس والرؤية ) بالاشتراك مع التأمل أن تمدنا بكل هذه المعارف أى معرفة الله ، والدين ، والواقع ، وكل العالم الإنجليزى الذى نحيا فيه ؟ من المؤكد إذن أن التجربة تعد كنزا عظيما. نحتاج لأجيال عديدة حتى نفهم كل محتواها. ولذلك لم يستطع "لوك" أن ينتهى منها فى مقالة واحدة.

وبالفعل لم يستطع "لوك" تحقيق ذلك فكان كتابه مجرد بداية لعلم نفس الخبرة ، ولمناقشات حول طبيعة وحدود الوعى ، وأول من بدأ مناقشة حقيقية جادة للمشكلات التى أثارها "لوك" كان "ليبتز" مفكر قارة أوروبا العظيم ، والذى لن أعرض له بالرغم من أهميته أو على الأقل خلال هذا العرض ؛ لأن إجابته على المشكلات التى أثارها "لوك" فى عام ١٧٠٠ لم يتم نشرها إلا بعد عدة سنوات من وفاته. وننتقل مباشرة إلى دراسة "بركلى" ومساهمته فى الفكر الفلسفى الإنجليزى .

كان العالم الذى اكتشفه "لوك" بحواسه يثقل كاهل "بركلى" الشاب ويقف عقبة أمام حماسه. كان "بركلى" من سلالة "أفلاطون" ومن أصحاب الفكر الدينى ، إن رجالا من طراز "بركلى" قد وجدوا منهجًا للاقتراب من الله ، أى إدراكه مباشرة وعندما يرونه لا يهابونه ، أو يرتعشون فى حضرته ولا يعبرون عنه بلغة غامضة أو بألفاظ مبهمة. ينظرون للموضوع نظرة عادية ، وعندما ينقلون لك خبرتهم يتحدثون بصراحة وببساطة وبرقة ، وفى الوقت نفسه يشعرون بدهشة ؛ لعدم قدرتك على رؤية الأمر كما يرونه هم أنفسهم ، ومع ذلك لديهم أصالة فلسفية ، وقدرة على الجدل ، ومهارة فى النقاش ، لا يعلمون عن العالم الطبيعى الكثير ، ولكنهم يجدون ويقدرون ما يعرفونه. يهتمون بالبحث الفلسفى ويولونه أهمية أكثر من الموضوعات الأخرى. يؤلفون الكتب فى شبابهم بمهارة فائقة ، فيصبح لهم مذهبهم الكامل عندما يبلغون سن الخامسة والعشرين. يميلون للشعر، فتأتى كل مقالة من مقالاتهم رقيقة عذبة مثل لحن جميل ، ومع ذلك ينقصهم إحكام الصنعة والنظرة البنائية ، كان لهم نصيبهم من العبقرية التى ورثوها من أفلاطون ، ولكنهم لم يشاركوه القدرة على التحمل وغزارة الإنتاج ، شعر المفكرون بتناقض مذهبهم ، ونفر الناس من ثقافتهم ، وحاولوا طمس أفكارهم ، وبالرغم من ذلك كان لهم حضورهم المستمر. ولكن فى سماء الفكر ، وبين الفلاسفة الذين يتأملون الرؤية السعيدة للجوهر الإلهى لا تصل هذه النفوس مرتبة ملائكة الطبقة الأولى ، ولا مكانة الذين يحرثون فى البر والبحر ، ولا حتى وضع الذين يقفون وينظرون . كان عملهم محدود القيمة والأهمية ، فلا يبذلون الوقت الطويل فى البحث ، ويكتفون بإلقاء النظرة السريعة على هذا الجانب أو ذاك من الجوهر الإلهى ، فيمدحونه بأسلوبهم الخاص ، ولا يهتمون بأقوال غيرهم من ملائكة الفكر ، ويقضون معظم أوقاتهم فى التأملات الخاصة التى (هكذا أوحى إلى بركلى) يصعب التعبير عنها أو نقلها نقلاً كاملاً فقد نعجب ، بهم ونحبهم ، ولكن لا نستطيع وصفهم بأنهم رواد فكر فلسفى دقيق. لم يشعروا بالتعاطف أو يذرفوا الدموع ولم يشعلوا أى ثورات أو مهدوا لقيام حركات كبرى على مستوى العالم .

لعلكم تعرفون تمام المعرفة أن إنجاز "بركلى" الكبير يكمن فى ملاحظته عدم وجود ما يسمى بجوهر مادى قابل للمعرفة فى عالم الحس أو الخبرة الذى قال به

"جـون لوك" إذ يرى "بركلى" أن عالم الخبرة هو عـالم الأفكار. يقول "بركلى" مثلا ، إذا كان لدى فكرة عن هذه الثمرة من الفاكهة فهى فكرة مركبة. فالثمرة مستديرة ، ناعمة ، لذيذة الطعم ، لونهـا برتقـالى ، وهكذا ، ولكن لعلك تلاحظ أن كل هـذه الأشـيـاء التى وصـفت بهـا الثـمـرة مـا هى إلا أفكارى ، فـلا لون للثـمـرة فى الظـلام ، وعندمـا أرفض تناولها يظل طعمها مـجرد إمكانية فقط وليس واقعاً . وهكذا يكون الوضـع بالنسبة لكل الصفات الأخرى للثمرة ، فكلها تكون موجودة بالنسـبة لى طالما كان لدى أفكار عنها. كانت هذه فكرة "بركلى" الرئيـسـيـة ، ولكنه لم يتوقف عندها وحـاول اسـتنتـاج النتـائج المترتبة عليها .

وتكمن الأهمية الكبرى لـ"بركلى" فى أنه قد حلل بطريقة جديدة حيـاتنا البـاطنية ، وبالتحديد الجزء الخاص منها بعملية المعرفة ، ولقد أدى تطبيق فكرته البـسيطة إلى نتائج قيمة ، ولكنها نتـائج من النوع الذى لا يستطيع أى فيلسوف أن يقبلها ، ويتوقف عندها مثلمـا فعل "بركلى" . لقد ولع الطـالب الشـاب الذى يدرس فى كليـة "ترنتى" ولعًـا شديدا بمشكلة نظرية الرؤية. فنحن نرى الموضوعات فى مكان ذى أبعـاد ثلاثة ، وتظهر الموضوعات صلبة ، ومتحركة ، وبينها وبين بعضـها علاقات مكانية ، ولكن كيف نستطيع رؤية المسـافـة؟ فـالعين مكانهـا الوجـه ، والموضـوع كـائن هناك ، وبالرغم من ذلك تتـأثر العين به ، كذلك الحائط الذى أمامى يؤثر فى العين بالرغم من عدم لمسه ، ومـا تستقبله العين مـجـرد شـعـا ع يأتى من هذا الحـائط ، وتلك مسـألة يدركها كل فرد حـتى إنسـان "لوك" السـاذج. فإذا كانت المسافة نفسها ليست أحد الحواس ، وليست لونًا أو ضـوءا ، فكيف نستطيع رؤيتها؟ كذلك كيف يمكن تقديرها إذا كـان كل ما أراه ليس إلا الضـوء الساقط على الموضوع ولونه فقط ، ولا أرى الموضوع نفسـه؟ كانت هذه مـشكلة "بركلى" بالنسـبة لعملية الإبصـار، كانت إجابتـه الأولى على هذا السؤال : إن الإنسـان لا يـرى حقيقـة المسـافـة ، ومـا أراه شـىء يتعـلق بلـون وشـكل الموضـوع الـذى أقدر مـسافته ، أو مـجرد مشـاعـر تصـاحب فـعل الإبصـار ، شـىء يكون بمثـابة عـلامـة على المسـافـة. فالبرتقـالة التى تقع على مسافة ، لا يكون حـجمهـا مثل القريبة ، وتلك أحد عـلامـات المسافـة ، إذن يكون الحـجم بالنسـبـة لى هـو فكرتى عن اللون الذى أراه عندمـا أنظر للبرتقالة ، بمعنى آخر إن الموضوعات البعيدة مثل الجبال مثلا ، نعرف أنها بعيدة

لأنها تبدو زرقاء اللون. باختصار شديد ، ولتلخيص كل ما سبق ، إن رؤيتى المباشرة للمسافة ليست رؤية مباشرة للمسافة على الإطلاق ، وإنما هى مجرد قراءة للغة الإبصار التى تظهر أمام عينى من الألوان وأشكال الأشياء، فمن خلال نظرة معينة للأشياء ومجموعة معينة من العلامات التى تعلمت تفسيرها من خلال خبرتى الطويلة ، أستطيع أن أدرك مقدارالمسافة بينى وبين الأشياء، فلا تتم معرفة المسافة مباشرة ، ولكن تتم قراءتها كما نقرأ لغة معينة ، تتم قراءتها بتأويل علامات حاسة الإبصار. ومثلما يحدث ذلك بالنسبة للمسافة يحدث للصلابة فلا أرى حقيقة الأشياء صلبة ، ولا تنتقل الأشياء الصلبة من عينى إلى عقلى ، ولكن هناك علامات على الصلابة فى مظهر الأشياء ، علامات تتعلم محاكاتها عندما ترسم منظورا ، وتقلد أبعاد (تضاريس) الموضوعات وتكون هذه العلامات هى لغة حاسة الإبصار. فعندما تفهم هذه اللغة تستطيع أن تعرف أن إذا كان الشيء يبدو بمظهر معين فإنه يكون له ألوان معينة ومنظور معين لحدوده ، وشكله ، ولذلك أستطيع أن أقول لك أنه سوف يكون صلبًا إذا لمسته ولا يعلم الأطفال كل هذه الأشياء إلا بعد معرفتهم كيف يقرءون لغة البصر، ولذلك لا يدركون صلابة الأشياء لفترة طويلة ولا يقدرون المسافات بصورة صحيحة ، ولا يدركون أبعاد المكان الثلاثة .

الرؤية إذن قراءة وتفسير للغة – العالم ، وتوقع كيف يكون ملمس الأشياء من خلال العلامات التى نعرفها من لون ونور وأبعاد وحدود الأشياء، كانت هذه نظرة "بركلى" وهى نظرة صحيحة تمامًا. ولكنه لم يتوقف عندها ، وسار بها أبعد من ذلك. ولكن ماذا تكون حياتى من الخبرة ، ما أراه ، وأشربه ، وما ألمسه ، فى كل ما يتحرك ويوجد فى عالمى؟ ألا تكون المسألة من البداية إلى النهاية مجرد قراءة للغة الأشياء؟ أليست مجرد عملية توقع وجود شيء من العلامات التى تدل على وجوده من شيء آخر؟ أليست الخبرة فى النهاية هى تعلم القراءة ؟ وما هى هذه القراءة؟ إنها ببساطة مجرد وضع الأفكار التى جاءت من العالم الخارجى وترتيبها مع بعضها بعضًا بصورة صحيحة ومعقولة ، إذ تأتى هذه الأفكار فى نظم معينة وتتبع قوانين معينة ، وبمجرد تعلم قراءة هذه القوانين أعرف كيف أقوم بقراءة عالمى. فمثلا إذا كان لدى فكرة عن حرارة النار ، فإنها تولد لدى فكرة مفادها أن فى حالة اقترابى من النار سوف

أشعر بالدفء، فالفكرة تقترح فكرة أخرى. التجربة إذن ما هى إلا تعلم كيف تتلاحق أفكارى أو تترابط مع بعضها بعضا ، أى معرفة أن فكرة معينة ، سوف تتبع فكرة أخرى فى ظروف معينة فماذا يكون إذن عالم الخبرة ؟ أليس هو عالم الأفكار وقوانينها؟ أيوجد عالم هناك وجودا مستقلا عن أفكارى عنه؟ وكيف يكون هناك عالم مستقل فى وجوده عن المفكر الذى يوجد بالنسبة له؟ ولغة من إذن تلك التى أقرؤها فى العالم الموجود أمامى ؟ وأفكار من تلك التى تفرضها علىّ تلك الخبرة؟ أليست أفكار الله ؟ أليست لغته تلك التى أقرؤها فى الطبيعة ؟ أليست كل حياتى كلها ما هى إلا مجرد حديث مع الله ؟

يقول "بركلى" :"هناك بعض الحقائق الواضحة بذاتها ، ولا يحتاج الإنسان إلا للانتباه لها ، من بين هذه الحقائق أن كل ما فى قلب السماء وكل كائنات الأرض أى كل الأجسام التى تشكل هذا العالم الضخم لا يكون لها وجود بدون عقل ، وأن وجودها لابد أن يتم إدراكه أو معرفته من قبل عقل معين. وطالما أنها لا توجد داخل عقلى ، وبالتالى لا أستطيع إدراكها ولا توجد فى عقل أى كائن مفكر آخر فلابد من وجودها فى عقل وروح أزلى معين ، وإلا ليس لها أى وجود على الإطلاق".

ولا أطلب من حضراتكم قبول أو رفض هذا التفسير الذى وضعه "بركلى" لمذهب "جون لوك" ، ولكن أود مراجعته مع حضراتكم ، وإعادة النظر فيه مرة أخرى . إن خبرتى هى تعلم قراءة العالم الذى نحيا به . مم هو هذا العالم؟ من الواضح أنه المجموع النهائى لكل أفكارى ، وعملياتى الفكرية ، ومشاعرى ، وكل ما أراه ، وما أسمع صوته ، والألوان والطعوم وأستطيع قراءة هذه الأشياء عندما تقوم إحداها بإعطائى علامة على الأخرى ، عندما تقوم فكرة الحرارة بإعلامى بالدفء الذى قد اشعر به إذا اقتربت من النار، وعندما تنبهنى الأفكار الخاصة بالأشكال والظلال بصلابة الشىء الكائن أمامى إذا قمت ولمسته ، فأفكارى وقوانينها هى عالمى وكل وجودى . أو بمعنى آخر ، إن وجودى ما هو إلا أفكارى وقوانينها ولكن من المؤكد أننى لست الكائن الوحيد الموجود . حقيقة أن الأشياء المحيطة بوجودى ما هى إلا أفكارى ولكننى لست مؤلف هذه الأفكار واللغة التى تتحدث بها الخبرة هذه العلامات التى تأتى من الحس وأحاول فك شفرتها أو معرفة لغتها ليست من ابتكارى ، فمن

كتب هذه اللغة ؟ من الذى ألزم عقلى بأن تتابع أفكارى على هذا النحو أو ذاك؟ من الذى نشر أمامى هذه الخبرات التى تشكل فى مجموعها كل ما فى السماء والأرض؟ يجيب بركلى بأن هناك مصدرين لأفكارى : أقرانى من البشر والذين يتحدثون معى باللغة العادية ، والله الذى يتحدث معى بلغة الحس . يقول بركلى "عندما أنكر وجود الأشياء المحسوسة خارج عقلى لا أقصد عقلى بالتحديد وإنما كل العقول. فمن الواضح الآن أن لها وجوداً خارج عقلى طالما أنى أعرف من الخبرة أنها توجد مستقلة عنه. ولابد أن يكون هناك عقل يدرك وجودها أثناء الفترات التى لا أقوم فيها بإدراكها هل وجودهم مثل ميلادى وبعد وفاتى . ولما كان ذلك ينطبق على النفوس المخلوقة المتناهية فإنه يتبع ذلك بالضرورة وجود عقل أبدى يعرف ويدرك كل الأشياء ويعرفهم أمامنا بهذه الطريقة وطبقًا لقواعد معينة يكون قد وضعها لنفسه ونسميها نحن قوانين الطبيعة".

تلك مثالية بركلى المشهورة ، ولم تُعرض مثالية فلسفية بمثل هذا الوضوح من قبل ، ولا يوجد عرض متعارض ومعقول فى الوقت نفسه وبالأخص للنظرة المثالية للأشياء أفضل من العرض الذى قدمه بركلى فى مقالاته الأولى ، فكانت المفضلة لدى الشبان من دارسى الفلسفة ، فإذا ما قرأتها قراءة متسرعة شعرت بتناقضها وتعارضها مع موقف الفهم العام ، ولكن مع إعادة قراءتها والتمعن فيها تكتشف مدى قدرة بركلى على الإقناع ، وطلاقة أسلوبه ، ووضوح التناقضات التى يعرضها والتى ربما تظهر فى النهاية مجرد إعادة صياغة لما نقصده دائما. يعترف بوجود عالم حقيقى للوقائع. ولا يوجد من يثق أكثر من بركلى فى الخبرة أو فى وجود العالم الخارجى ، ولكن هذا الوجود الخارجى ، ماذا يكون غير حديث الله الذى يحدثنا به ولأفكاره التى يمدنا بها مباشرة عن مجموع ما فى السماء وما فى الأرض؟ بمعنى أن الله فى الخبرة . ويوجد فى المادة. وما المادة حقيقة إلا جزء من ذاته ، إرادته المتجلية ، الخطة التى يعلمنا بها ، صوته الذى يحدثنا به بسلسلة من الخبرات المنظمة والواضحة يرشدنا بها . أقول كلما قطعت شوطًا فى قراءة بركلى ازددت إعجابًا بأحكامه ، وإذا شعرت فى البداية بنوع من عدم الاقتناع بآرائه فإنك سريعًا ما تميل لقبولها إذا تمعنت فى معانيها وواصلت قراءته ، قد تخاطب نفسك قائلاً "إن المسألة واضحة كل الوضوح ،

فالقول بأننا لا نعرف إلا أفكارنا مسألة واضحة لا تحتاج لمناقشة أو جدال ، فكل فرد يؤمن بذلك والقول بأن الله يتحدث إلينا من خلال حواسنا قول جميل وشاعرى ولكن أهناك شيء جديد فى هذا القول؟ أليس ذلك دليل التصميم القديم ".

وهكذا يتبدل حكمك على بركلى كلما قطعت شوطًا فى قراءته ، وتكمن أهمية هذا المذهب بالنسبة لبحثنا فى مكانته فى الفترة التى تم فيها إعادة كشف الحياة الباطنية التى نعرض لها فى هذه المحاضرة. ولا أناقش الآن قيمة فلسفة بركلى ومذهبه ، وإنما أعرض عليك فقط خبرة بركلى الروحية بالأشياء ، وهى خبرة تبين أن وعينا بالواقع الخارجى مسألة أكثر تعقيدا عما تصوره القرن السابق ، ولذلك يظهر العالم الخارجى مختلفا عن العالم الرياضى للقرن السابع عشر ، وحياتنا الباطنية وراء عالم الحس والعقل تحتاج لتحليل جديد ونظرة أعمق . بدا كل شيء فى هذه الفترة كلها وكأنه يمهد لدراسة الحياة الباطنية ، وسواء كان الفرد فيلسوفًا يكتب مقالات عن "مبادئ المعرفة الإنسانية" أو كاتبا من كتاب القصة فى القرن الثامن عشر يكتب رسائل شاعرية لصديق ، فإنه يعد مشتركًا فى نفس الحركة وفى تلك الفترة ، فلم تعد الروح قانعة بالنظام الرياضى ، ولم تعد تشعر بالألفة مع حقائق القرن السابع عشر الثابتة والأزلية ، وبدت وكأنها تريد العودة إلى ذاتها ، وإلى فهم عملياتها الباطنية ، والثقة فى مشاعرها وتحليلاتها ، وإلى النظرة الإنسانية للحياة. وتكمن أهمية بركلى فى مشاركته فى هذه النظرة الجديدة ومساهمته فيها .

- ٥ -

ولكن إذا أراد الإنسان معرفة حياته الباطنية عليه أن يتحمل المشكلات والشكوك المتعلقة بها ، فلكى تصبح واثقا من نفسك عليك أن تشك فيها أولا ، وهذا الشك وتلك النزعة الشكية التى يتطلبها التحليل الذاتى من يستطيع التعبير عنها أفضل من الفيلسوف الأسكتلندى العظيم ديفيد هيوم؟ وأعتقد أن هيوم يأتى ترتيبه الثانى بعد "هوبز " وقبل "بركلى" الثالث فى ترتيب المفكرين الإنجليز . ولا أستطيع أن أعرض لك عرضًا كاملاً فى محاضرتنا هذه المكانة التاريخية الهامة التى يمثلها هيوم أو أصف لك

جرأته وتحليله الرائع لبعض المشكلات العميقة ، ودوره بوصفه ملهما لكانط أو كل قيمته بوصفه مدرساً للمتيافيريقا السائدة فى عصره ، وأكتفى بعرض منهجه الشكى ومدى مساهمته فى إعادة كشف الوعى الباطنى الذى نتحدث عنه . فقد وافق هيوم لوك فى قوله بأن العقل مجرد مستقبل للخبرة ، وانتهى بهذا القول إلى آخر مداه فقال بأن عقولنا تتكون من انطباعات وأفكار ، الانطباعات هى الخبرات الحسية ، والأفكار هى النسخ المتذكرة لهذه الخبرات. فأنت ترى ، وتشعر ، وتشم ، وتتذوق وتتذكر أنك قد رأيت أو شعرت أو شممت أو تذوقت ، هذا كل شىء وليس لديك أى معارف أخرى ، قد تستطيع أن تفكر فى بعض هذه الأفكار ، وبالخصوص تلك التى تتعلق بالكمية والعدد ، وتستطيع أن تكتشف حقيقة ضرورية وجديدة عنها ، وذلك يعود إلى خصوصية هذه الأفكار ، وإلى الانطباعات التى قد تأسست عليها ؛ لأن هذه الأفكار حتى المتعلقة فيها بالعلم الرياضى عبارة عن انطباعات حسية غامضة وزائلة ولا تستطيع التفكير إلا فيها. وكان بركلى مخطئا فى اعتقاده بأنك بالبحث تستطيع أن تكتشف وجود الله أو أى شىء يفوق الحس ، ولا يهتم العلم إلا بالوقائع المحسوسة التى تنقلها الحواس ، يتوقف عندها ولا يستطيع تجاوزها .

بهذه المقدمة العامة لفلسفة "هيوم" دعنا نفحص بأسلوب هيوم بعض المفاهيم المتعلقة بالعقل الإنسانى . لم يخش هيوم شيئا ، وناقش جميع الفروض العلمية المسبقة، فقبل بوجود الوقائع ، ورفض المبادئ الكلية بوصفها أساساً للعلم الطبيعى . يقول هيوم : "لا توجد أفكار غامضة أكثر من تلك التى تقول بالقوة أو برابطة ضرورية "، فدعنا ننظر نظرة فاحصة لهذه الأفكار، ونوضحها قدر الإمكان ونرى مدى فائدتها . لقد سمعنا العلم الدقيق يتحدث عن شىء يسمى قانون السببية ، فيرى أن هناك رابطة ضرورية بين الأسباب والنتائج ، وأن وجود ظروف طبيعية معينة يؤدى إلى حدوث نتائج معينة بالضرورة ؛ ولابد لقوى الطبيعة أن تخضع لهذا القانون ، وتسير وفقًا له. فماذا يحدث لهذه الأفكار إذا طبقنا عليها المعيار الذى وضعه هيوم . فطبقا لوجهة نظره لابد أن تطابق الأفكار الوقائع التى نقلها لنا الحس ، حتى يكون لها أساسا قويا. "فمن المستحيل أن نفكر فى شىء لم نستمده بصورة مسبقة من إحساساتنا الخارجية أو الداخلية " ثم يضيف هيوم قائلاً : كيف نستطيع إذن توضيح الأفكار التى تبدو

مفروضة علينا وتتحكم في طريقة تفكيرنا ؟ "يجيب "علينا أن نتتبع الانطباعات أو العواطف الأساسية التي تمثلها هذه الأفكار" وهذه الانطباعات "لن تكون غامضة". فإذا انتقلنا لبحث فكرة السببية علينا أن نبحث عن الانطباع الأصلى ، الذى جاءت منه الفكرة ، أو فكرة الرابطة الضرورية أو القوة التي تحكم قوى الطبيعة . تقول بأن الطبيعة ضرورية ، أو لابد من وجود الضرورة في حوادثها ، حسن دعنا نسأل أنفسنا مرة أخرى نفس الأسئلة التي قد سبق أن وجهناها إلى لوك ، هل رأيت ما يسمى ضرورة من قبل؟ هل سبق أن لمست أو سمعت السببية؟ هل سبق أن تذوقت أو شممت ما يسمى بالرابطة الضرورية؟ اذكر لنا الانطباع الأصلى الذى حصلت منه على فكرتك. اذكر لنا الانطباع الأصلى الذى جاءت الكلمة منه ، يقول هيوم "إذا نظرنا فى الموضوعات من حولنا ، وبحثنا عن ما يسمى بالسببية لن يكون فى مقدورنا أن نلاحظ فى أى لحظة وجود أى قوة ، أو ارتباط ضرورى يربط النتيجة بسببها ، ويؤكد ضرورة إرتباطهما دائما ، وكل ما سوف نلاحظه ، أن حادثة تتبع حادثة أخرى ، فكرة البلياردو الأولى يعقبها حركة الكرة الثانية ، وذلك كل ما يظهر أمام حواسنا ، "فلا يوجد فى الواقع ، أى جزء من المادة ، تكشف صفاته الحسية أو المحسوسة ، عن وجود قوة ، أو طاقة تجعلنا نتصور أنها قادرة على إنتاج أى شىء" ، وحتى نستطيع أن نكتشف بخبرتنا ماذا يحدث بين ظواهره ، فإن حواسنا تنقل لنا دقائقه فقط ، ولا تستطيع معرفة قوانين ضرورية أو أى سببية أو أى ارتباط حقيقى بين الحواس .

إذن لابد أننا نحصل على فكرتنا عن القوة ، والرابطة الضرورية من داخلنا ، والحقيقة أن كثيرين من الفلاسفة قد تصوروا ذلك. فإذا كنت لا أستقبل من الواقع الخارجى إلا كرات البلياردو والأشياء الأخرى ، وإذا لم أعرف السببية من هذا الواقع ، ألا يعنى ذلك أن أكون قد أدركتها من إحساس بقوتى ، وإرادتى ، ومن قدرتى على القيام بما يحقق غاياتى ؟ يجيب هيوم بالنفى . فإذا فحصت المسألة بعناية سوف أكتشف أن أفعالى مجرد مجموعة من الوقائع أو الأحداث ، ولا يوجد أى رابطة سببية بين طبيعتى الواعية وبينها . كذلك "أهناك مبدأ من المبادئ الطبيعية أكثر غموضا من المبدأ القائل بوحدة الروح والجسد؟". يضيف هيوم قائلا " إن القول بقدرتنا على تحريك الجبال وعلى التحكم فى حركة الكواكب فى مداراتها لا يكون أكثر غرابة ، وصعبا على

الإدراك" من القول بأن الواقع الخارجي نستطيع التحكم فيه بإرادتنا. إذن خبرتنا الداخلية مثلها مثل خبرتنا الخارجية ، لا يمدنا بأي انطباع مباشر عن كيف تنتج العلل معلولاتها ، وكل ما نراه هناك مجرد أشياء تحدث بطريقة منتظمة. في الخبرة إذن "تبدو كل الحوادث منفصلة ولا رابط بينها ، إذ يتبع الحدث حدثا آخر ، ولا نستطيع ملاحظة أي رابطة بينهما. قد يقترن حدوثهما معا ، ولا وجود لأي ارتباط بينهما. ولكن إذا كان من المستحيل معرفتنا لفكرة من الأفكار لا نستمدها من الحس الخارجي أو الباطني فإن النتيجة الضرورية هي أننا لا نعرف أي فكرة عن القوة أو الارتباط ، وأن الأفكار التي تشير إليهما لا معنى لها على الإطلاق؟ "يحاول هيوم الهروب من هذه النتيجة بحل مشكوك فيه ، مثل النتيجة الأولى التي قد توصل إليها. يقول أن الأصل الحقيقي لفكرتنا عن القوة ، أو عن السببية ، هو العادة. "فبعد تكرار حوادث متشابهة يقوم العقل عن طريق العادة وعند ظهور حدث معين بتوقع حدوث تابعه الذي تعود أن يراه موجودا بعده ، وملحق به دائما. "فعندما رأى الإنسان أول مرة ارتباط القوة الدافعة بالحركة ، كما يحدث في حالة الكرتين من كرات البلياردو ، لم يستطع أن يعلن أنهما مرتبطتان مع بعضهما بعضا ، وقال بأنهما متلاصقتان ، أو مقترنتان فقط ، وبعد ملاحظته أمثلة عديدة بهذه الصورة ، وتحدث بهذا الشكل ، قال بأنهما مرتبطتان. فما الذي حدث وأدى إلى ظهور هذه الفكرة الجديدة ، أي فكرة الارتباط؟ لم يحدث شيئا على الإطلاق ، وكل ما هنالك أنه شعر بارتباط هذين الحدثين في خياله". إذن العادة ، أي عادة العقل هي أصل فكرة السببية ، فلا نرى أي ضرورة في العالم ، وإنما نشعر بها فقط ؛ لأن ذلك عادة عقولنا ونمط تفكيرنا حين نرى مجموعة من الخبرات المتلاصقة التي تكرر بصورة دائمة .

من الواضح أن أهمية هذا المذهب الشكي تكمن في بعده عن عالم الواقع ، وذلك العالم الذي وجد القرن السابع عشر مبادئه ، صحيحة وملهمة . فقال إسبينوزا " إن من طبيعة العقل أن يرى الأشياء ضرورية". وبنى إيمانه على هذه الفكرة الصلبة. ووجدت حكمته ضمانها في الله ، الذي تحيا منه كل الأشياء ، لأن طبيعته هي الصورة العليا للضرورة ، وقانون القوانين ، والآن يأتي هيوم ويعتبر ما يسمى بطبيعة العقل مجرد شعور يقوم على العادة ، ومن نتائج الخيال ، ولا صلة له بالواقع على الإطلاق .

فماذا يبقى إذن من نظام إسبينوزا الإلهى؟ أهدمت الفلسفة نفسها بنفسها؟ أحقيقة يكون الأزلى الذى وثقنا فيه ما هو إلا مجموعة من الانطباعات الحسية المتغيرة والمنفصلة؟ لقد تداعى كل شىء تحت معاول النقد ، الذى جاء به هيوم ، لم يبق شىء إلا مجموعة من الانطباعات الحسية المنفصلة ، وحتى إذا وجدنا الكأس المقدس ذاته ، سوف يتلاشى ، ويختفى فى التراب ، كان هيوم واعيا بهذه النتيجة. وأخفى بمهارة النتائج المتطرفة التى توصل إليها ، ولكنه كان خصما لا يرحم للأوهام : لم يترك لنا مذهبه إلا الوقائع والعلاقات بين الأفكار. لقد قال فى أحد المرات "عندما نبحث فى المكتبات وفى أذهاننا عن هذه المبادئ فأى فساد نسعى له؟ فإذا ما تناولنا كتاباً يتحدث عن الألوهية ، أو الميتافيزيقا ، مثلا ، دعنا نسأل أنفسنا ، أيحتوى على أى تفسير نظرى للكمية أو العدد؟ كلا. أيحتوى على أى تفسير تجريبى للواقع والوجود؟ كلا. إذن دعنا نلقى به فى النار ، لأنه لن يحوى إلا الوهم والسفسطة " .

- ٦ -

يمثل هيوم أقصى مراحل الشك الفلسفى فى القرن الثامن عشر ، وهناك الكثيرون غيره من خارج مجال الفلسفة ، من كانوا أكثر تحررا وعدوانية منه ، ولكن فكر هيوم كان فكرا مثمرا ومنتجا كما كان سلبيا فى مضمونه ، فلقد بات الروح قلقا يريد أن يعرف طبيعته. وفوق كل ذلك أنستطيع أن نحيا بمجرد افتراضنا وجود الأفكار الفطرية؟ أتستطيع حكمة " إسبينوزا " أن تنقذنا من الشك؟ كذلك لا يعنى هذا الشك مجرد التمرد والعصيان ، وإنما يعنى البحث عن الوعى الذاتى ، ولقد أخذ هذا البحث ، كما سنرى فيما بعد ، حدودا إيجابية جديدة . حقيقةً لقد ظهرت الحياة الباطنية مجرد شىء متقلب هوائى ، إذا درستها من خلال تحليل خبراتها كما فعل هيوم ، فإذا بها فى تقلباتها ورغباتها تتحول إلى لا شىء ، وتكتشف خواءها فى اللحظة التى تتوقع ثراءها. فهى مجرد حس ، مجرد شعور ، مجرد وهم زائف ، ولكن أتلك هى النهاية؟ كلا وإنما البداية ، بداية فلسفة جديدة أعلى ، فالروح شىء أكثر من مجرد الخبرة ، ويمثل تفسير لوك للحياة الباطنية نصف الحقيقة ، والنصف الثانى منها سوف تعرفه من كانط ، ومن بعده. إن عصر الشعر والتاريخ والعلم الطبيعى أيضا ، حتى فى

عصرنا الآن سوف يبدأ من جديد المهمة التى رفضها هيوم لاستحالة القيام بها ، فتعيد المرحلة الثورية إعادة كشف العاطفة ، وتنتج "فاوست" لجوته ، وتعيد إحياء أوروبا من جديد ، فيثبت البحث التاريخى للروح أهمية ماضيه وتاريخه فى الأرض. ويشكل العلم بعد دخوله مجالات جديدة فكرة التطور الكونى . لم يعد عالم إسبينوزا هو العالم الذى يتصوره الناس ، وإنما العالم المتغير العاطفى المأساوى . عالم الفعل الخلقى ، والنمو ، والبحث ، والحرية ، وفى الوقت نفسه سوف تظهر لدى كانط ومن بعده ، وكما سوف نرى فيما بعد ، فلسفة تشكل من جدل " هيوم " الأصيل ، ومن حب " جون لوك " للطبيعة الإنسانية ومن تقديس " إسبينوزا " للمعقولية المطلقة فى الأشياء ، شيئا جديدا يتسق مع حياتنا الحديثة .

ولكن علينا أن ندرك جميعا ، أنه إذا كان هناك وسيلة للتخلص من النزعة الشكية التى سادت القرن الثامن عشر فإن ذلك يتم بالتعالى عليها ، والحياة من خلالها وتجاوزها ، وليس برفضها أو إهمالها أو الهروب منها ، فالفكر الفلسفى مهما كان ضئيلا أو جزئيا لا يمكن رفضه أو التخلص منه. فتستطيع تجاوزه أو تنظر إليه بوصفه جزءا من حياة فكرية أوسع ، ولكنه يظل موجودا دائما بوصفه جزءًا . والروح الأصيل يتضمن كل ما هو صحيح وإيجابى من روحه الشاك ، والوسيلة الوحيدة للتخلص من الشك الفلسفى وخاصة فى جانبة السلبى هو النظر إليه باعتباره متضمنا لحقيقة أوسع أى يفترض وجودها باعتباره جزءا منها. فيقول الروح العظيم لنا ما قاله " إمرسون " على لسان "براهما":

"إن الذين يتركوننى يمرضون

فأنا الأجنحة التى بها يحلقون

فأنا الشاك والشك"

إن روح هذا الشك الأصيل هو الدرس الذى تعلمناه من القرن الثامن عشر قبل الوصول إلى " كانط "، إنه درس يجدر بنا أن نتذكره فى أيامنا، وذلك أنه بالرغم من إنجازاتنا الكبرى فى مجال البحث ما يزال لدينا الإحساس بأننا نحيا فى عالم الشك، ولكننا نحيا فيه حتى نتعلم كيف نهزمه ونتغلب عليه، وتصبح كل شكوكه وتقنياته وحقائقه جزءا من كياننا وملكا لنا. فلا يقضى الشك على أشباح الظلام فى

فكرنا، أو يكشف لنا أوهامنا فقط، وإنما يفسح المجال لظهور النور الجديد ، فلا يموت العالم القديم إلا لينهض من جديد فى عالم الخلود والأبدية، فإن كانت الروح قد حطمت أصنامها وتخلت عن مخلوقاتها السابقة، وحزنت لخسارتها، فإنها مازالت تنشد، ما كان الكورس يردده فى "فاوست" :

"يامن حطمت العالم الجميل

بقبضة قوية،

فالقيب به فى الأطلال

وهشمته بضربة شبه إلهية،

تفتت أجزاؤه،

تبعثرت فى الفراغ،

واأسفاه،

لقد اختفى الجمال بلا عودة،

ولكن أيها الجبار،

من أجل الأجيال الجديدة،

أعد بناءه،

عليك أن تبنيه فى فؤادك من جديد،

فسر فى مهمتك الجديدة،

وابدأ بعقل مفتوح

وبالأغانى المبهجة والجديدة،

التى كنت تغنيها" .

وكانت إعادة بناء هذا العالم المحطم من جديد فى وجدان الروح الإنسانى هى المهمة التى بدأها " كانط ".

## المحاضرة الرابعة

# كانط

لقد لاحظنا فى المحاضرة السابقة كيف اتجه التحليل الذاتى للقرن الثامن عشر تجاه إعادة كشف العاطفة، وإلى حدوث ثورة عظيمة فى الحياة والأدب فى نهايته ، ولكننا لاحظنا أيضا أن نفس المذهب الذى قال به جون لوك قد أدى إلى ظهور الشك الفلسفى الذى كان هيوم أحد دعاته ، إذ قد صاغ "هيوم" لب نظرية جون لوك صياغة موضوعية واضحة. قال هيوم" نعرف جميعا الانطباعات التى تأتى لنا من الإحساس، وكذلك الأفكار التى تحاكى هذه الانطباعات ، ونستطيع التفكير فى بعض هذه الأفكار. فتشكل هذه الأفكار مادة الرياضيات، العلم البرهانى الوحيد . كذلك كل العلوم الأخرى التى تهتم بالواقع ما هى إلا انطباعات مسجلة لخبرتنا، مع بعض الملاحظات العقلية التى نستطيع استنتاجها منها ، فإذا ما تظاهرت حياتنا الباطنية، بأنها تحوى معرفة أكثر، أى أكثر من الانطباعات والأفكار، أفلا يكون ذلك نوع من السفسطة الفارغة والوهم؟ أصبحت الحياة الباطنية، بعد هذا التحليل الصارم مجرد سلسلة من الخبرات العارضة، والمعتقدات المقدسة للإنسانية، هل أصبحت مجرد تسجيلات لأشياء مرئية ومحسوسة فى الواقع؟ ألا يكون القانون الأخلاقى أكثر من مجرد شعور فى عقل فاعل الخير؟ لقد كان هيوم قاسيا بالفعل ولكن قسوته كانت نتيجة فكر واضح وثاقب . إن التجربة البحتة، من النمط الذى قال به "جون لوك"، لا تحوى بالفعل أى معقولية مفارقة، كما قد تصور المفكرون الأوائل. وكل ما وضحه "هيوم" أن تجربة لوك، إذا لم تتضمن محتويات أكثر من تلك التى حددها لوك، فإن الأمل فى الحصول على معرفة متعالية أو أى عقيدة إنسانية أمل يصعب تحقيقه. ويعد هذا التوضيح الإنجاز الرائع "لهيوم" ؛ لأنه قد مهد الطريق لظهور " كانط " .

يعتبر الفيلسوف " كانط " الذى ندرسه فى هذه المحاضرة من أكثر الفلاسفة إثارة لتساؤلات دارسى الفلسفة فى العصر الحديث ، ولئن كان من الصعب أن أعرض على حضراتكم فلسفة " كانط " التى يحتاج فهمها لباع طويل من الدراسة الميتافيزيقية، فعلى الأقل سوف نحاول أن نوضح مكانة " كانط " فى هذه الدراسة. لقد سمع المرء منا فى بداية دراسته للفلسفة عن صعوبة فلسفته، وخطورتها فى الوقت نفسه (وربما ذلك ما جذبنا نحو فلسفته). وقيل لنا أيضا أنه نموذج مثالى للفكر الألمانى النظرى ، ويستحق دراسة فلسفته، إن كان لنا أن نتفلسف ، ولذلك ربما حاولنا قبل أن نمتلك ناصية اللغة الألمانية ، أن نقرأ ترجمة لأعماله، من منطلق أننا قد بذلنا جهدا لدراسته . "نقد العقل الخالص"، كم جذاب هذا الاسم! وما مقدار الحكمة التى قد يكتسبها المرء من معرفته لنقد العقل الخالص ، وبعد قراءة خمسمئة أو ستمئة صفحة، من الصفحات المكتوبة ببنط صغير؟ توجد ترجمة قديمة لفلسفة "كانط" فى مكتبة بون، ويستطيع المرء أن يبدأ بها. ولئن كانت لغتها الإنجليزية صعبة، ومحبطة إلا أن قراءتها سريعا ما تولد لدى المرء إحساسًا بالقوة، وشعورا بامتلاك ناصية الموضوع، والتحرر من هالة الخوف والفزع من هذا الفيلسوف، يستطيع المرء أن يدرك معظم الأفكار الرئيسية فى الكتاب ولكنه لن يستطيع بالطبع أن يدرك مغزاه أثناء هذه القراءة الأولى، حقيقة أن أسلوب " كانط " ومنهجه العام قد يبدو لبعض الطلاب مقنعا وواضحا، بعد هذه القراءة السطحية الأولى لكتابه، حتى يتخيلوا أنهم قد أصابوا كبد الكتاب من النظرة الأولى ، وصادفت بعض الطلبة الذين يؤكدون أنهم شعروا بعد قراءتهم الأولى لـ" كانط " بأنهم لم يفهموه جيداً، أو لم يدركوا المعنى الحقيقى لفلسفته، لأنهم شعروا بسهولة شديدة فى فهمه على عكس ما قد سمعوا عنه وعن صعوبة فلسفته، ولم يصادفوا أى صعوبة تذكر فى هذا الكتاب . ومن الواضح أن سبب إحساسهم بهذا الشعور ، جاء من عدم الشعور بالحيرة بعد القراءة ، ولكن المسألة تختلف عند القراءة الثانية، وأخشى أن شعورهم بالحيرة آتٍ لا محالة فالإحساس بالحيرة سريعًا ما يأتى عندما يقرأ الفرد " كانط " قراءة ثانية، وبنوع من الفحص والتركيز، وسريعا ما يتلاشى الإحساس بالمتعة من مهارته ، وذكائه الذى تولد من القراءة السطحية الأولى، فيرى المرء فكره الحقيقى مازال كامنا هناك، جبل

لم يتسلقه بعد ، وعندما يقترب المرء منه يجده مليئا بالأشجار الكثيفه، ذات الفروع المتشابكة، وبممرات عديدة متشعبة، تتلاشى نهاياتها فى ظلام الوديان، وبتعرجات يصعب السير فيها ، ومع ذلك نستطيع القول إن " كانط " إنسان مترمت ، يعشق الكلمات الصعبة ، يتعامل معها ككتل كما قال أحد نقاده ، إذ يأخذ مجموعة من الكلمات اللاتينية التى تنتهى بالمقطع ، Tion، "ويترجمها إلى كلمات من اللغة الألمانية الدارجة التى تنتهى بالمقطع ، "heit أو keit ، ثم يسمى ذلك فلسفة! وعند ترجمة مثل هذه الكلمات إلى لغة وسيطة أخرى مثل اللغة الإنجليزية، يصعب التعبير عنها تعبيرا دقيقا فيصب المرء لعناته على المترجم المسكين " مايلكجون" حتى لا يصبح مجدفًا فى حق الاسم المقدس الخالد " لكانط "، وأخيرا ينتهى المرء بأن هذا الكتاب مملوء بالأفكار العظيمة والكلمات الراقية والفقرات الجميلة، ولكن معرفتها تتطلب منه اقتحام المعركة بنفسه، وبذلك يتخلى المرء عن قراءة " كانط "، حتى يتمكن من ناصية اللغة الألمانية .

ويتأتى الفرج عندما يبدأ المرء قراءة «شوبنهور» ، الذى تعد لغته الألمانية إذا استخدمنا مقارنة «جان بول رشتر» صافية مثل مياه بحيرة جبلية، تقع فى وادٍ واسع تحت سماء صافية أو عندما تجرف تياراتُ فشته الفكرية عقلَ الدارس المبتدأ، ولكنه بالرغم من ذلك يستطيع النجاة بذكائه وفطنته. الآن نعود مرة أخرى إلى " كانط "، يستطيع المرء بعد ذلك أن يعيد قراءة النقد، ويكتشف أن مع القراءة المستمرة، والتى قد يتخللها بعض الانقطاع بسبب ظروف الحياة يستطيع المرء إنجاز الكتاب فى حوالى ثلاث سنوات، وقد يشعر بضرورة العودة لقراءته مرة أخرى بعد فترة من الوقت ، ولذلك قد يعود من جديد، ومن سنة لأخرى للقيام بهذه القراءة. فى ألمانيا حيث بدأ الاهتمام بفلسفة " كانط "، فى العشرين سنة الماضية[1]، أصبحت قراءة النقد تمثل درجة علمية، أو مهنة من المهن الحرة، وظهرت طبقة من الدارسين المتخصصين فى " كانط " فقط، فدراسة " كانط " مثيرة للإعجاب، وتكمن خطورتها فى أن الدارس لا يستطيع التوقف عند حد معين – عندما كنت طالبًا فى الدراسات العليا فى ألمانيا، منذ حوالى خمس عشرة سنة الإلتقيت لحسن الحظ مع واحد من الأساتذة النابهين فى تلك الفترة، والذى كان يعد للحصول على درجة مدرس، كان إنسانًا واعدًا. كتب ونشر العديد من المقالات الجيدة، وكان مشهورا بغزارة الإنتاج، بعد عدة سنوات لاحقة، كان من سوء حظه أن يبدأ فى كتابة تعليق عن كتاب «نقد العقل الخالص» لـ" كانط "، كان قد خطط

الانتهاء من التعليق فى أربع أجزاء من الحجم الكبير، وجاء الجزء الأول منها، فى عدة مئات من الصفحات من الحجم الكبير، حيث تعامل فيه مع فصل المقدمة من الكتاب، وبعد عدة سنوات من هذه المقابلة، لم يظهر أى جزء من الأجزاء الأخيرة للتعليق، بالرغم من مضى حوالى عشر سنوات من العمل المضنى فيها ، ولا يستطيع أن يحدد متى ينتهى هذا التعليق، إلا هادم اللذات ومحطم الآمال، الذى تحب دائما القصص والرواية العربية أن تشير إليه فى نهاياتها. إن الدارس المنكب على دراسة " كانط " يكون مثل «تانهوزر ، المحبوس » فى فينسبرج ، تبحث عنه فى العالم الخارجى فلا تجده، بل يعد أسوأ من تانهوزر[٢] ؛ لأنك لا تستطيع أبدا تحريره من حبسه، فنجيب «إليزابث» عليه ، وغناء كورس الجحيم[٢]، لافائدة منه، ولست من قراء " كانط " بالمعنى الحرفى للكلمة ، فمنذ سنوات حصلت على درجة الدكتوراه من كتابة مجموعة محاضرات عن النقد، واكتشفت بعد ذلك أن هذه المحاضرات قد قامت على نوع من سوء الفهم لما يقصده " كانط "، ولقد ندمت بعد ذلك على هذا التفسير الخاطئ، وتخلصت من الاعتماد عليه أو على ما يشابهه، ومازلت لا أمل أبدا من تدريس "كانط"، بالرغم من معرفتى المحدودة به. ومع ذلك ف" كانط " هو " كانط "، مخلوق من مخلوقات الله التى أبدع صنعها، وتحتاج لوقت لاكتشافها، وفهمها بصورة صحيحة .

ولعلكم تدركون الآن عدم نيتى الخوض فى شرح فيلسوف متشعب مثل " كانط " فى محاضرة واحدة ؛ فكل ما أهدف إليه من هذه المحاضرات، لا يتمثل فى محاولة وصف الفلاسفة وعرض آرائهم، عرضًا تفصيليًا، وإنما عرض شىء من الروح الذى يجسدونه ، فيكون " كانط " بالنسبة لنا مثله مثل شخصية فى رواية، وواحد من دارسى الاهتمامات الروحية للإنسان فهكذا تريد أن تعرفه، وهذا ما أحاول وصفه والقيام به فى هذه المحاضرة .

- ٢ -

لقد بات الحديث عن " كانط " الإنسان موضوعا شائعا، ومن الصعب إضافة الجديد إليه. ولد " كانط " فى عام ١٧٢٤ ، فى مدينة كونسبرج فى مقاطعة بروسيا الشرقية ولم يغادر المقاطعة طوال حياته. كان ينتمى لأسرة فقيرة ، وكان والده ورعا ومتدينا، ويعمل فى صناعة السروج. انجذب " كانط " أثناء دراسته الثانوية

إلى دراسة المواد المؤهلة للجامعة ودخل وسلك التدريس الجامعي ، كانت شخصية "كانط" خليطا من شخصية الطالب المتزمت والمتعدد الاهتمامات فى الوقت نفسه ، وصاحب مهارة أدبية، ونزعة استقلالية فى البحث. كانت أولى مقالاته فى الفزياء الفلسفية، وكانت أكثر من فاشلة ، ومع ذلك، نشر فى عام (١٧٥٥) بحثا رائعا عن "التاريخ الطبيعى العام ونظرية فى السماوات" حيث عرض فيه لبعض الملامح الأساسية للفرض السديمي ، والذى طوره لابلاس بعد ذلك. كان فى ذلك الوقت مدرساً خاصاً ثم عمل كمدرس خصوصى فى الجامعة، حتى تم تعيينه أستاذا فى عام ١٧٧٠، كانت ترقيته بطيئة، ولا ينال استحسان رؤسائه، أو يسعى للحصول عليها . كان فى هذه السنوات الأولى صاحب مهارة فى الأدب، ولكنه فى الفلسفة كان محكوما بالتبعية للمدرسة الدجماطية ، قال عنه الشاعر "هيردر"، عندما استمع إليه، أنه يتمتع بقدرة فائقة على التدريس. اللوحة الزيتية التى رسمت له وهو يناهز الرابعة والأربعين أفضل من التى رسمت له فى سن متقدمة ، والأقل انتشاراً. ويظهر فى الصورتين صغير الحجم، ولا يتمتع بهيبة المظهر، كان ضعيف البنية، ولكنه نادراً ما يمرض أو لم يمرض على الإطلاق ، طوله حوالى خمسة أقدام. كان جسده يزداد نحولا مع تقدم العمر، فكان أقرب لشبح الإنسان، أو كأنه عقل بلا جسم ، كان حلو المعشر، ميالاً للثرثرة، محاطا بمجموعة صغيرة من الأصدقاء، وقارئا نهما لكتب الرحلات، إنساناً شغوفًا بمعرفة عادات ونظم معيشة أهل البلدان البعيدة. كانت حياة العزوبية حياة رتيبة منظمة ، ومع كبره مال نحو الاستغراق فى الفكر، فى الفترة من ١٧٧٠ حتى ١٧٨١ نشر القليل ، وكان يفكر فقط فى "نقد العقل الخالص". وقد قال ذات مرة أنه كان يشعر بالسعادة من الحرية فى الفكر، وعدم الالتزام بالدفاع عن مقالات فلسفية، لم تأخذ حقها من التأمل العميق ، لقد أصبح الآن مفكرا أصيلا، بدأت عزلته الفكرية تستحوذ عليه، فنادرا ما يناقش أصدقاءه عن المذهب الجديد الذى كان يتشكل فى عقله، بدأت محاضراته تفقد حماستها، وبدأت حياته العاطفية تزداد اتساعا وعمقا، لم تكن حياة حزينة، بل ساكنة، تختفى فى أعماقها أشكالاً. بدأ أسلوب فكره يتغير ، وبدأ المروح الوادع يكشف عن نفسه، من لحظة لأخرى فى "النقد" العظيم، وإن كانت اللحظات قليلة، والفقرات مختصرة ، ولكن مع مرور الوقت ، بدأت كتابات " كانط " كلها تبدو كما لو كانت تثقل بأحمال عالمه الجديد. بدأت العبارات تئن من كثرة معانيها، كان يعمل فى مناجم الذهب الإنسانى تحت الأرض ، فلئن كانت الأفكار

العظيمة تتلألأ وسط أركان الفكر والتأمل ، فإن هذا الذهب النفيس لا يستخرج إلا بالجهد والعمل والمعاناة، شكي الناس من غموض " كانط "، بمجرد قراءة الفقرة الأولى من « النقد » ، وبعد سنوات حزن هردر حزنًا شديدًا على أستاذه في شبابه، فالرجل الذى كان قادرا على فهم فلسفته وآرائه بات اليوم عاجزا عن فهم عباراته ، ولا يتفق مع الجزء البسيط الذى أدرك مغزاه ، ويعارض مذهبه. إن قراءة « النقد » كانت تولد إحساسا بالدهشة والحيرة، والشعور بالفزع أحيانا، قال البعض عنه "إن هذا الرجل حطم كل ما نؤمن به، وشكك فى كل شيء، فالكتاب خطير" وقال البعض الآخر "إنه بركلى من جديد" ، وكثيرون قالوا "إنه مهما كان، فهو كتاب لا يستحق القراءة"، ولكن مع مرور الوقت، بدأ الناس يشعرون بقيمته، ولا يرون فيه كتابًا جديدًا، فقط إنما سراج منير للفكر ، فاهتمت الجامعات بتدريس الكتاب ، وقراءة كبار المفكرين. وكان مصدرًا ملهما لشلر، الذى استفاد منه كثيرًا ومن ما كتب عنه. بدأ شعور شلر بالثورة يلتهب به ، وكان عصر الثورة قد بدأ ، وأعجب به الشباب، واستطاع بعد حوالى خمس وعشرين عامًا، أن يحول شعبًا لم يكن يهتم بالفلسفة إلى أن يصبح من بين كل شعوب القارة الأوروبية نموذجا متميزًا للفكر الميتافيزيقى ، فقد قال جان بول إن كان الله قد أعطى للفرنسيين الأرض، وللإنجليز البحر، فقد أعطى للألمان الفضاء .

بدأ الضعف يدب تدريجيا فى جسد " كانط " يتناول وجبة واحدة فى اليوم يخرج للنزهة فى الطريق نفسه بعد ظهر كل يوم ، يدرس لطلابه، يكتب الكتاب تلو الآخر. ويمضى العمر بسرعة ، ولم يعد الجسد يقوى على مواجهة الكبر ؛ فقل إنتاجه الفلسفى ، ولكنه ظل متمسكا بالمنهج . وصف "هينه" الحياة اليومية ل" كانط "، فى مقالة مشهورة، قال فيها "إن حياة " كانط " اليومية من الصعب وصفها ؛ فلم يكن له حياة أو تاريخ بالمعنى الدقيق لهذه الكلمات. عاش حياته أعزب فى شارع هادئ خارج مدينة كونسبرج، وهى مدينة قديمة تقع على الحدود الشمالية لألمانيا ، ولا أعتقد أن ساعة الكاتدرائية العظيمة للبلدة كانت أدق وأكثر انتظامًا فى عملها من " إيمانويل كانط "، كان كل شيء يتم فى موعده : النهوض من الفراش، وشرب القهوة، والكتابة، والتدريس، تناول الطعام، السير، كان الناس يعرفون أن الساعة قد بلغت الرابعة والنصف، عندما يرون الأستاذ " كانط "، فى معطفه الرمادى والعصا فى يده، يخرج

من منزله بشارع شجرة الزيزفون الصغيرة، والذى قد أطلق عليه اسم " نزهة الفيلسوف " بعد وفاة " كانط ". كان يقطع الطريق ثمان مرات جيئة وذهاباً ، وعندما يكون الطقس رديئًا، أو تتجمع السحب الداكنة منذرة بسقوط الأمطار، كان يشاهد خادمه العجوز " لامب "، حاملاً المظلة تحت ذراعه، وكأنه مبعوث العناية الإلهية" .

"كان هناك تناقض غريب بين مظاهر حياته الخارجية، وفكره المدمر للعالم . والواقع أن سكان كونسبرج لو كانوا يعلمون قيمة فكر هذا الرجل لارتجفوا فزعا، مثلما يرتعب المرء أمام الجلاد ، ولكن الناس الطيبين، لم يروا فيه إلا أستاذا للفلسفة، وعندما يمر أمامهم يحيونه، ويضبطون ساعاتهم".

## - ٣ -

ولا يستطيع المرء إضافة شيء للوصف الذى قدمه "هينه" ، وإلى ما يعرفه كل قارئ لحياة " كانط "، إلا إذا أراد الدخول فى تفصيلات قد تعطل الدراسة التى نحن بصددها، ولذلك علينا أن نتابع بحثنا. كان هذا الرجل القصير واللطيف، وكما قد لاحظتم بالفعل، مركبًا فريداً من المحلل المتيقظ الذهن، ومن العاشق لكل ما هو إنسانى . فما أن تعطيه مشكلة من المشكلات القديمة، أو تطلب منه دراسة مفهوم مجرد مشهور( مثل فكرة الحكمة أو العدالة) وسريعا ما تكتشف مهارته التحليلية عندما يذكر لك سلسلة طويلة من التمييزات ، ومن الجوانب، ومن الطرق المحتملة للتعريف، أو وصف الموضوع أو الشيء المراد دراسته، وغالبا ما تكون سلسلة التمييزات والتحليلات، طويلة وجافة، حتى أنك قد تراه فى البداية إنسانًا متزمتًا ، ولكن سريعًا ما تجد هذا الإنسان المتزمت محبًا لكتب الرحلات، ولمعرفة طرق معيشة الناس وعاداتهم. حقيقة أنه لم يغادر مدينته الصغيرة الهادئة والبسيطة، ولكنه وكما قد لاحظنا بالفعل، يحب تدريس الجغرافيا وعلم الأنثروبولجيا. كان يهتم بدراسة العلم الطبيعى ، وتنبأ فى مقالة من مقالاته بالفرض السديمى الذى قال به لابلاسى ، وفسر بحثا مطولاً عن "الشعور بالجميل والجليل". كان عندما يتأمل، يبدو إنسانا متعدد الاهتمامات، وعندما بلغ من العمر أرذله كان قد نشر ما يقرب من ستة أعمال فلسفية متنوعة، ولكنه كان يمنى نفسه دائما بتأليف كتاب يضم مذهبه الفلسفى كله، وقبل أن يقطع شوطًا فى تحقيق هذا الأمل، سلبه كبر السن عقله أولا ثم حياته بعد

ذلك. كانت حياة جميلة فى بساطتها الإنسانية، وصارمة فى عملها وروتينها اليومى . كان " كانط " إنسانًا طيبًا، مخلصا فى عمله، محبوبًا من الأصدقاء، وورعًا فى حياته وبطريقته الخاصة، ولابد من معرفة صورة الورع التى كان يحياها، قبل الشروع فى معرفة أفكارة الفلسفية .

تخيل بعض الناس ومن بينهم "هينة" نفسه أن حياة " كانط " الدينية قد مرت بمرحلتين أو بثلاث مراحل متميزة ، مرحلة مبكرة وهى مرحلة الإيمان والتدين، ثم مرحلة الثورة والتمرد أو الهدم، تمرد خفى ولكنه مدمر، فلقد ثار هذا الأستاذ ضد اللاهوت، وكتب كتبا، تنهى كل صور الإيمان التقليدى نهاية لا رجعة فيها، ومرحلة ثالثة تتسم بالجبن والانسحاب من ساحة القتال، عندما قام " كانط " بسبب الخوف من الحكومة، أو ربما بسبب التعاطف مع العامة من الناس، بإعادة بناء المعتقدات التى قد هدمها فى كتابه "نقد العقل الخالص" بناء يفتقر إلى الدقة والاتساق. وقال بوجود الله، وبالحرية والخلود من أجل الحفاظ على حياته. ولن أتوقف عند الأساس الذى قامت عليه هذه الأسطورة المخزية عن عدم اتساق " كانط " مع نفسه، وتناقضه فى نهاية عمره، فسوف ترون بأنفسكم كيف كان " كانط " فى "النقد" العظيم محطماً وهادمًا، وبأى معنى كان أيضا فى كتاباته الأخيرة مشيداً للإيمان الدينى . لقد ذكرت هذه القصة المتكررة حتى أنبهكم إلى زيفها وبطلانها وخرافتها، وأن سلوك " كانط " تجاه مسائل الوعى الدينى قد تغيرت تغيرات طفيفة، ولكنها كانت قبل تأليفه لمذهبه النقدى .

لم يكن ورعه الدينى مشابها لتصوف إسبينوزا، وإنما ينتمى إلى النمط الآخر من التصوف، وإلى تلك الصورة الإيجابية للوعى الدينى والتى قد أشرت إليها، وقارنت بينها وبين تصوف إسبينوزا، ومع ذلك كان هناك شىء بسيط ومباشر فى سلوك " كانط " تجاه الأشياء الدينية حتى أنه عندما يحدثك عن الله، تشعر بأنك على علاقة مباشرة بأحد الوقائع الهامة للعالم الأزلى كما كان الأمر عند إسبينوزا، يقول إسبينوزا: انظر إلى الفوضى البادية فى الطبيعة، فإن كان الحس يراها منفصلة ومشتتة ووقائع جزئية لا قيمة لها، فإن العقل يرى القانون الأزلى كامنًا فيها. هذا القانون قانون أزلى . يضم كل شىء ويحكم . إنه قانون العقل الإلهى ، الذى يكشف صفة من صفات الجوهر الإلهى والذى يعد العقل الإنسانى جزءاً منه. فأنت تحيا حياتك فى حضوره ، وتخضع كل لحظة من لحظات حياتك إلى هذا الحاكم الأزلى . فادخل فيه، واحى هناك، فيصبح

الكمال الإلهى اللامتناهى ، بالنسبة لك أيها الإنسان الحكيم حاضرا فى كل لحظة، ومحققا لك السلوى الدينية، وحياة السكينة والسلام الدائم . لم يعرف " كانط " شيئا عن هذه السكينة الصوفية ، كان ينفر من التصوف، ودفعته إرادته النقدية التحليلية الحادة إلى حياة العزوبية، والحرص الشديد فى حياته، وإلى كراهية الوقوع فى الحب، أو تبديد طاقاته على عواطف لا قيمة لها، كان عقله البسيط والأمين يربط بين التصوف وما يسميهم دائما بالمحبين الحمقى، ولا يتعاطف معهم ، يراهم جماعة من الحالمين ، وأصحاب دعوات لا قيمة لها وحماس أجوف. إن " كانط " صاحب النظرة التأملية، الذى أمضى حياته فى الزهد والتقشف، قدس كما نعرف جميعا الواجب والنجوم، ولم يكن لديه الوقت للحياة الرومانسية. إن الإله الذى عبده كان مهيبًا وصارمًا، لا يهتم بالبرهنة على وجوده، ولا يستطيع عقلك النظرى أن يصل إليه، إله سامٍ مرتفع، يرفض محبتك، ولا يكشف لك عن نفسه فى اللحظات التى تبتهل فيها إليه، وإنما فى أفعالك الخلقية، فيكشف عن ذاته فى ضميرك .

بداية يرشدك الضمير نحو القانون الخلقى ، فيظهر أمامك على أنه شىء عاقل، مطلق، كلى، لا يهتم برغباتك الخاصة، مستقل عن سعادتك اللحظية، بعيد هناك مثل السماء، ولكنك تعرفه مباشرة، وتدرك وجوده، مثلما تدرك وجود عقلك وإرادتك. يبين لك الضمير هذا القانون المطلق، ويقول لك بلهجة آمرة ، صارمة ، "افعل الواجب عليك" ولأن الضمير يبين لك ذلك فإنه يطلب منك أن تعمل من الآن فصاعداً، وإلى الأبد، كما لو كنت أداة ، ومنفذا، لقانون إلهى يحرك كل الأشياء، إنه يأمرك، بأن تحيا كما لو كان الله موجودا فى كل عالم الحس المحيط بك. حقيقة لن تستطيع رؤيته هنا، بعين الحس ، وعبثا حاول عقلنا النظرى ، كما بين لنا " كانط " النقدى بعد عام ١٧٨٠ ، أن يستطيع إثبات وجوده ، فلا يستطيع الحس أو العقل إثبات وجوده. ولكن وبالرغم من ذلك يجب أن تسلك كما لو كان الله يحيا معك وتراه دائما، كما لو كان القانون الخلقى ، الذى تعتبره الكاشف الوحيد عنه، يهمس لك فى أذنك، كما يهمس صديقك الجالس بجوارك فى هذه اللحظة، وأن تعرف أن هكذا يجب أن تسلك ، وهكذا يجب أن تحيا ، وأن تفكر ، وأن الله الذى لا تستطيع إدراكه، ولا تستطيع السماء احتواءه، تعرفه معرفة جيدة، ومألوفة لك، مثل معرفة الطريق الذى تقطعه كل يوم، وتراه مثلما ترى ساعة المدينة ، وأن تعرف كل ذلك، معناه أنك تفعل ما يسميه " كانط "،

افتراض وجود الله. إن إيمانك بالله ليس إيمانا عاطفيا. فلا تؤمن بالله لأنك تحبه أو لأن حياتك تصبح فارغة ولا قيمة لها إذا لم تؤمن به أو لأنك تخاف تهمة الإلحاد، إنك تؤمن بالله لأن الإنسان الواثق من واجبه يكون واثقا بأن الحق يجب أن ينتصر، وأنه لا يمكن أن ينتصر فى عالم الحس، ولا فى الكون كله إلا إذا كان الله هناك يمسك بزمام أمور- الله بوصفه المطلق القوى المحب لخير كل نظام - العالم المرئى واللامرئى، إن تصور وجود الله هذا الفرض النظرى، يصل أمام وعيك النشيط إلى درجة اليقين ويجعلك تسلك كما لو كان فرضا صحيحًا.

لم يأمل " كانط " فى سنوات عمره الأخيرة فى مناقشة أى شىء يتعلق بالعناية الإلهية، معتمدا على خبراتنا بالعدالة فى العالم، أو بأى طرق نظرية أخرى، فلم يكن " كانط " متفائلا مثلما لم يكن عاطفيا بالنسبة لعالم التجربة، كان يرى الشر حوله فى كل مكان، ويهاجم فى أحد كتبه الذين يرون السعادة فى حياتنا الحاضرة، ويؤكد بأن أى فرد منا لا يريد أن يحيا حياته مرة ثانية إذا سمح له بالاختيار، ولا يلزمه واجب معين بأن يفعل ذلك، باختصار شديد، يسخر " كانط " من كل المتع الدنيوية التى لم يعرف منها الكثير، ولئن كان هناك بعض الأمور الحسنة فى حياتنا، مثل الصداقة الحميمة، والأعمال الناجحة، والانتظام فى العمل، والمحادثة، والتفكير. إلا أنها تعد صورا مسببة للخير إن الشىء الخير الوحيد والمطلق فى عالمنا، هو الإرادة الخيرة، التى تدفع الكائن للقيام بواجبه، كذلك إذا كان عالمنا الحسى، عالم الشجاعة والعزم، فإنه ليس عالم المكافآت، ولا يكشف الله عن خيره إلا للوعى الخلقى، وبالرغم من كل الغموض المحيط به لا نعرف عقل الله إلا فى ضميرنا، لأنه لا يطلب منا إلا فعل الواجب. وكونه يريد ذلك، ويسعى لتحقيق النجاح المطلق للحق، هو كل ما يشكل محتوى إيماننا الأخلاقى.

لقد أسىء فهم ورع " كانط " الدينى، خاصة من الذين تصوروا أنه نتاج كبر السن والشيخوخة، والواقع أنه كان قد عبر عن مثل هذه الأفكار فى مرحلة مبكرة فى عام ١٧٦٦، حينما كان يأمل فى الحصول على أدلة عقلية على وجود الله. كان يقول : إن مثل هذه البراهين لا نحتاج إليها، فالوعى الخلقى يكشف عن الله بطريقته الخاصة، إذا حصل " كانط " على الضمان الأساسى بوجود الله فى مرحلة مبكرة، وصرح فى أحد كتبه فيما بعد بأن هذا الضمان الذى حصل عليه، لم يكن نتاج

الفلسفة على الإطلاق ، ولقد لاحظ " كانط " أن ميتافيزيقا اللاهوت تعد أسهل أنواع الميتافيزيقا، ويعد التقدم فيها من أسهل إنجازاتها، وبالرغم من إحكامها بما هو مجاوز للحس لا تكون مستغلقة على الفهم ، بل واضحة للفهم العام وللفلاسفة. وفى حقيقة الأمر ، يجب أن يسترشد المفكرون بنور الفهم العام حتى لا يضلو طريقهم وسط متاهاتها.

تستطيع أن تلاحظ هنا الجانب الجديد فى نظرة " كانط "، وألفتها وبساطتها فى نفس الوقت ، وتتعلق الجدة هنا بالعلاقات بين الدين والعقل، خاصة إذا كنا فى مجال الفكر الفلسفى ، فلقد نظر القرن السابع عشر لله أولا وقبل أى شىء ، على أنه موضوع لنظرية، ومبدأ العالم المرئى ومصدره الواضح بذاته ، ولذلك يعتبر كائنا علينا أن نقبل وجوده ، بسبب عقائدنا العقلية، والبرهنة العقلية على وجوده، ولقد وجه الشكاك اعتراضاتهم على هذا الإيمان الدوجماطيقى فى العقل ، والآن يأتى " كانط " الذى دفعته خبرته الطويلة بالمشكلات الفلسفية إلى الشك والحذر والنقد فكان مستسلماً للشكوك ، وكارها للإيمان الميتافيزيقى ، ومحطماً للقصائد الجامدة، ومع ذلك أعادنا إلى طريق الإيمان، ليس إيمان العقيدة الجامدة، وإنما إيمان المسلمة النشطة، إيمان يقوم على بناء روحى حر، وعلى تصميم وعزم على الحياة، كما لو كان اللامرئى والأبدى موجوداً. ولئن كانت بعض شكوكه الفلسفية تعد شكوكًا جديدة، إلا أن اعتماده على الشجاعة والولاء، اللذين بنيت عليهما حضارتنا، يعد شيئا قديماً ، فمفهوم " كانط " عن العالم الروحى ، وعدم اعتماده على العاطفة ،.وقوله بالضمير، كضمان لإيماننا، ألا يكون هو نفسه المفهوم، ونفس الروح التى قامت عليها كل حضارة بدائية ؟ لننظر النظرة نفسها لكل أمور حياتنا اليومية، ولا نقصرها فقط على المشكلات المتعلقة بوجود الله، لننظر لسلوك محارب، يدخل معركة مع عدو، يعرف عنه أنه يقاربه فى القوة والتسليح ، فإن كان شجاعًا، فإنه يمتلك نوعا من الثقة فى أنه سوف ينتصر، كذلك الحال بالنسبة ل" كانط "، وإيمانه بالله. فعلى أى أساس تأسست ثقته؟ هل استمدها من الخبرة؟ كلا ؛ لأن المعركة لم تحدث بعد، ولذلك لا تكون الخبرة مرشدة له فى معركته، وإذا ما لجأ للخبرات الماضية، فإن المحارب يريد معرفة الهزائم والانتصارات، وربما يريد معرفة المعارك الخاسرة أكثر من معرفته بالمعارك التى تحقق النصر بها. فمن أين يثق فى انتصاره ومن أى حدس عقلى؟ وألا توجد لديه فكرة فطرية تؤكد له الثقة فى انتصاره ؟ كلا ، ومثل هذا القول ، يعد استخفافًا

بعقله، فلا يضمن له الحدس أو الخبرة انتصاره. ولا يستمد ضمانه وثقته من أى إيمان عاطفى ، أو من أى معطى من معطيات الحس فاعتقاده فى أنه سوف ينتصر يستمده من نشاطه، ومن عزمه وتصميمه على النصر ، ومن ثقته فى اجتياز العقبات، ومن نصل السيف الذى خرج من غمده، والحربة التى تم تثبيتها، ومن الرصاصة التى أعدت للاطلاق ، مع التصميم على النصر. إن كل جيوش العالم تعرف أن إذا ما تساوت الإمكانات، فإن القوة التى تحقق النصر، هى قوة التصميم، وهناك حالات يخلق فيها الإيمان موضوعه، وإن النصر القادم لا يتحقق إلا لمن لديه العزم على تحقيقه، فيستطيع أن يخلق ما يؤمن به، وفى الحياة العملية يستطيع المرء البرهنة على صحة هذا النوع من الإيمان، بأن يخلق العالم، الذى يثبت صحة أفكارك. ففى حياتنا اليومية مثلا، نتساءل دائما عن مدى قدرتنا على اختيار حياتنا خاصة، عندما يتعلق الأمر بأعبائنا ومسئولياتنا، وفشلنا فى تحملها، فالشر يهزمنا ، والألم يقهرنا ، والكوارث تهاجمنا ، ونصرخ من المرارة والألم "أهناك دليل على خيرية هذه الحياة! إن الخبرة لا تثبت جدارها. والإيمان، أى الثقة الحدسية فى خيريتها، قد فقد قيمته. وعواطفى النبيلة إنطفأت. والحب التلقائى للحياة توقف. أكل هذا يمكن احتماله؟ وهل تستطيع إثباته؟" إن الاجابة التى تجيب بها الشخصية النشطة، ويمكن أن تقوى عزيمتنا فى لحظات ضعفنا وجبننا، وتلهمنا الشجاعة الروحية، هى "أن عالمك من الممكن إجماله، وتستطيع بنشاطك أن تجعله عالما رائعا. إن الروح السارية فيه من خلقك. فانهض، واخط ، وتحمل، وكافح، وتحد الشر، واسع للخير، و كن نشطًا، وجاداً، ومخلصاً، وأصرخ فى وجه الشر، صرخة الكراهية والمقاومة، وحينئذ يعم النور الإلهى ، ويتوهج عالم القدر المظلم، وتقترب من الأبدى فلن تكون لك أى علاقات بالعالم الأبدى ، إلا بما تصنعه لنفسك." وإذا كانت التوضيحات التى عرضتها، لا تعد كافية لتوضيح مفهوم " كانط "، عن "المسلمة"، فذلك بسبب اختلاف الموضوعات التى نعرضها .

وهكذا لعلكم تلاحظون أن أثناء وضعى لإجابة الشجاعة الروحية وردها على يأسنا – أعود مرة أخرى لوصف طريقة فى الحياة، وأحد أنماط السلوك ، ولعلكم تلاحظون أيضا الفرق بين هذه الطريقة لرؤية الحقائق الروحية العميقة، والطريقة التى قدمها لنا إسبينوزا.. ولا أود إجراء نوع من المقارنة بينهما، أو الحكم على أى منهما وإنما أحاول فقط عرض مفهوم " كانط " عن علاقتنا بالحقيقة الروحية، وورع " كانط "، وسلوكه تجاه المشكلات الدينية، وأوضح لكم أن مفهومه عن الإيمان بالله، مفهوم

بطولى نشط. إنه يقرر هنا، وكما يظهر فى الجانب النظرى فى فلسفته فيما بعد، بأن الحقيقة التى نستطيع نحن البشر أن نعرفها، لا نستمدها من أى أفكار فطرية أو من تجربة خارجية وإنما نحصل عليها لأننا نصنعها. إن هذا التصميم من جانبنا، هو ما يؤدى إلى التمسك بفكرة الله، ومثلما تحقق روح الإنسان الشجاعة الحياة الخيرة، وتقدم للحياة شيئا، لا يقدمه إلا نشاط الأبطال، كذلك لا تشعر الروح بوجود الله، إلا لأنها قد ناضلت للحصول على خيره، ثم تكشف أخيرا أن النضال ذاته هو الخير، فيكون الله معنا ؛ لأننا قد اخترنا خدمة مثلنا الأعلى عنه، كما لو كان حاضراً أمام حواسنا، وتوجد مملكته، لاقتناعنا، بأنها لابد آتية طالما كانت كامنة فى نفوسنا، بهذا النمط من الإيمان نستطيع الانتصار والتغلب على عقبات الحياة، وليس بالإيمان الحدسى أو العاطفى ، وإنما بالإيمان الخلاق الحى الأخلاقى .

ويمكنكم أن تلاحظوا كيف يتفق هذا المذهب " الكانطى " مع موقف الفهم العام ، وأنه يعبر عن حكمة الإنسان العملى والمثقف فى كل مكان. إذ يقول هذا الإنسان "فإن كنت لا أعرف شيئا عن الله نفسه، أو عن العالم، إلا أننى أستطيع معرفة شىء عن طبيعتى ، ويجب أن أسلك كما لو كان الله يرانى الآن". أخذ " كانط " هذا المذهب، الذى يمكن أن نسميه مبدأ الفهم العام المستنير، وكما سوف نرى فى فلسفته النظرية، وطبقه على كل شىء من الهندسة الى اللاهوت. وباتت مسألة التطبيق شغله الشاغل طوال حياته. ولكن " كانط " الإنسانى الوادع أثار الفكر فى عصره، لأن فى أعماقه وفى أعماق روحه الورعة وضع منهجًا عمليا بسيطا بطوليا، وفى الوقت نفسه، كان منهجا كليا وإنسانيا ومعقولا حتى أنه قد أثر فى كل المعاصرين له. إن ما يثير العجب حقا أن هذا الفيلسوف الذى ولد وقضى حياته وسط التزمت، والميتافيزيقى القارئ، ومؤسس المذاهب الفلسفية، استطاع التعبير عن صميم ضمير مثقفى العالم فى عصره، يقول " كانط " مع الفهم العام "حقيقةً إنى جاهل جداً بطبيعة الأشياء، ولكن أعرف واجبى ، وأحيا كما لو كان الله يرانى". هذا هو الجانب العملى الإيجابى من المذهب " الكانطى " ، ولعلكم تلاحظون مرة أخرى مدى اتفاقه مع الفهم العام ، ولكن المذهب قد يعنى الكثير للعقل المتأمل، ويثير كثيرا من المعانى والتساؤلات، التى قد يغفل عنها الفهم العام فقد يدفع هذا العقل إلى البحث فى أسس العقل الإنسانى ، وقد يعنى له سنوات من الخبرة الفلسفية بالقدرة على الانتقال من فرض إلى آخر، وعلى النقد، والاستسلام للحقيقة، وربما ذلك كله ما جعل فلسفته فريدة التركيب والتكوين .

ننتقل الآن إلى هذه الفلسفة أو الصيغة الفريدة من التفلسف ، وإذا كان الوعى الدينى عند " كانط "، قد تغير تغيرات طفيفة بمرور العمر، فإن فلسفته وآراءه النظرية فى الفترة من عام (١٧٥٥) التى التحق فيها للتدريس بالجامعة، حتى عام (١٧٨١) التى ألف فيها "نقد العقل الخالص" كانت خاضعة لنظام صارم، يندر على كثير من الناس ممارسته ، فلقد كان " كانط " إنسانًا محافظًا بطبيعته ، وإذا كان هناك من يولد متمردا، ومن يولد مصلحًا، فإن " كانط " كان من النوع الثانى . كان مقترا فى معتقداته مثلما كان فى ممتلكاته ، كان لا يتخلى عن أى فكرة إلا إذا أجبره النقد الذاتى على ذلك. سبق أن وصفته بأنه من أكثر الناس شكا، ولكن كان شكه يعنى بداية التمعن والفحص المخلص والكامل للموضوع. كان لا يحب النتائج السلبية، ولكن إذا فرضت عليه لا يسعه إلا قبولها[٤]، كان لا يعارض التغير معارضة عمياء، ولم يكن مترددا فى القيام بالثورة التى كان مقدرا له القيام بها، فهل تسمحون لى بأن أعرض لبعض آرائه النظرية ؟

بدأ دراسة الفلسفة التقليدية فى الجامعة، وبدأ شبابه بعقل ملىء بفلسفة القرن السابع عشر، والعالم الذى وجد نفسه يحيا به عالم يدركه العقل، وكل شىء به واضح ، ومتميز، ومنطقى وصورى ، عالم يخضع كل ما فيه للقانون، يحكمه اللّه ، وكل ما فيه معقول ، وما على الفيلسوف إلا أن يوضح الأشياء ، ولكن لسوء حظ هذه النزعة الصورية أن " كانط " كان أكثر من فيلسوف ، فأحب دراسة العلم ، وفى عالم العلم كان هناك العديد من الوقائع الغريبة ، والأشياء المدهشة التى لا يستطيع المنطق بناءها ، نعم توجد أشياء كثيرة فى الأرض وفى السماء لم تكن الفلسفة تحكم بوجودها . ولا تظهر هذه الأشياء بفعل السحر أو الخرافة، كما قد ظهرت "لهاملت" وإنما يثبتها العلم ويبين لنا بأن بالرغم من سعينا العقلى تجاه الحقيقة الواضحة والمتميزة فى الطبيعة دائما ما نواجه الوقائع الغامضة وبقوانين، مثل قانون الجاذبية، لم يكن العقل الخالص قادرا على التنبؤ بها. كذلك الإنسان كم كانت حياته الباطنية غامضة، ولا منطقية. فكر " كانط " فى كل هذه الأشياء وتساءل : أيستطيع المنطق بالرغم من كل ذلك أن يقدم لنا العالم؟ بدأ يفحص قدراتنا، ومحدوديتها، وشعر بنوع من الزهد فى المنطق. لم يكن واثقا من قدرتنا على نسج العالم من العقل ، وشك فى إمكانية الذكاء الإنسانى المحدود على فك أسرار الطبيعة وحوادثها، وربما الاستسلام

لأحداث العالم هو الدرس المستفاد من الفلسفة. ولكن على العموم، من الواضح أن الحذر هو الدرس المؤكد الذى نتعلمه من كل أخطائنا النظرية .

أمضى " كانط " العشر سنوات الأولى من حياته الأكاديمية مدرسا بالجامعة ، كانت نتائج عمله متواضعة، وكادت أن تصيبه بالإحباط ، كان دائما يتخيل نفسه على أعقاب كشف منهج جديد فى التفكير، ولكن سريعا ما يشعر بخيبة الأمل. قال فى عام ١٧٦٦ "كان من حسن حظى أن أكون عاشقا للميتافيزيقا، ولكن عشيقتى لم تكشف لى عن كل مشاعرها أو مكوناتها". كان " كانط " فى هذه الأيام يتبع أساليب غريبة فى عمله ، فيدون ملاحظات لا حصر لها، ومسودات لكل أفكاره التى قد تكون كامنة ومنسية وسط الغابة المظلمة لعقله الباطن ، مثلها مثل أوراق الخريف الذابلة التى تسقط ميتة هنا وهناك ، لم يكن يهتم بمثل هذه الملاحظات، ويترك الأوراق الذابلة والميتة تذوب فى التربة، كما لو كانت نوعا من السماد يكسبها الخصوبة فى فصل الربيع، لقد كانت هذه الفترة بالفعل خريف تأملاته الصامتة. ويمكن القول أن منذ وفاة " كانط "، يسعى كل دراسيه لقراءة هذه الأوراق الذابلة التى لم تتحول إلى تراب بعد، وباتت اليوم موجودة من بين مؤلفات " كانط " فى مكتبة كونسبرج، كم كانت هذه الملاحظات مدونة فى قصاصات من الورق! كان " كانط "، الفقير المقتصد، لا يبدد شيئا ، لم يترك شيئا دون تدوين، فهنا عبارة تقول "دعوة قديمة على العشاء"، أو تتحدث عن "زيارة لمنزل السيد فلان أو فلان الريفى" ، "كان يكتب بعض العبارات على ظهر ورقة الخطاب بعد أن يقرأه ، وأحيانا بين سطور الخطاب نفسه ، فمثلاً، دفع " السيد شارسس إستوكهايم " أجر الفصل الدراسى ، وترتفع المياه فى الأنبوبة الشعرية التى يكون قطرها كذا، وقد يضيف بيتين من الشعر اللاتينى ، أو عنوان كتاب أو كتابين ، أو فقرة من الميتافيزيقا، يقول فيها، "لا نستطيع معرفة الواقع إلا بالإحساس ، ولكن الإدراك يضيف فكرة الكمية ، كذلك يكون للإدراك ثلاث وظائف ، ولكن العقل وحده هو الذى يمدنا بمعنى فكرة المركب". وقد يرسم " كانط " مثلثا أو مثلثين أو يحل عملية حسابية . إن ما يثير العجب حقا، أن " كانط " لم يكن يترك فكرة من أفكاره تهرب منه ، وهذا القدر الكبير من القصاصات ، كانت فراغات وهوامش الكتب التى يحاضر منها مليئة بالتعليقات ، كان " كانط " إنسانا دءوبا، تمضى السنون ويظل يسجل الملاحظات هنا وهناك، حتى يظن الإنسان أنه لا ينتج شيئا، ويؤدى عملاً لا جدوى منه، ولكنه فى حقيقة الأمر أمينا فى أفكاره، وحياديا فى الوقت نفسه. إذ كان يسجل كل

فكرة من أفكاره، ويعيد مراجعتها، ولا ينسى أيا منها، ولكن فى الوقت نفسه يعيد صياغة الأفكار فى أنساق ثابتة وفى صور جديدة، وعن أدنى تأثر من جانبه. وتبدو الملاحظات الجديدة، كما لو كانت قد محت القديمة، لا يحتفظ ببنات أفكاره ، ولا يحبهم أو يتمسك بهم، وإنما ينتقل من واحدة للأخرى ، من القديم إلى الجديد. وهكذا تنمو حياته الفكرية شيئا فشيئا مثلما تنمو الغابة، ولكن ما معنى هذا، وما نتيجة هذا النمو والتحلل للأفكار(٥) ؟

كان لهذه القصاصات وعباراتها منهج ، وفى عام ١٧٦٨، بدأت تظهر ملامح منهجه الجديد ، وتغيرت نظرته للعالم، ولكنه لم يكن مدركا فى البداية قيمة هذا التغير ، فقد لاحظ باستخدام هذا المنهج الجديد، كيف تعتمد كل حقائق العالم الطبيعى على الزمان والمكان ، وأعيد على حضراتكم صياغة بعض أفكاره فى هذا الموضوع. يقول "كانط" ما معناه، أن المادة مهما كان نوعها ومكانها فى العالم الخارجى ، لابد لها من مكان توضع فيه، ولذلك لابد أن تكون قوانينها مطابقة لقوانين المكان، ولابد بالضرورة أن تطيع الطبيعة الهندسية، وإلا لن تجد لأشيائها مكانا وكذلك يحدث مع الزمان ، فقوانين المكان تأتى قبلها زمنيا. وتأتى قوانين الطبيعة كما لو كانت لاحقة من الناحية المنطقية لقوانين المكان وتطابقها ، ولكن من الناحية الأخرى لا تكون قوانين المكان ملزمة بالتطابق مع قوانين المادة ، فالمبدأ القائل "بأن ما حدث كان لا يمكن أن يحدث" ، والمبدأ القائل" بأن الخط المستقيم أقصر مسافة بين نقطتين" أو أنك لا تستطيع أن ترتدى القردة اليسرى من فردتى القفاز فى يدك اليمنى، يبين أن القوانين الصورية للعالم تكون أسبق من قوانين المادة ، فتستطيع الأجسام المتحركة، التحرك فى أى مكان طبقا لقوانين الفيزياء، ولكنها لا تستطيع أن تقطع المسافات المختصرة، بدون الحركة فى خط مستقيم. ومهما كانت قوانين المادة التى صنعت منها اليد وطبيعتها، فإنه لا يمكن للفردة اليسرى من القفاز أن تدخل فى هذه اليد اليمنى، إلا إذا حدث تغير ضرورى فى قوانين الهندسة ، فقوانين الهندسة مثل قوانين الزمان، تعمل مع بعضها بعضًا لكى تجعل الطبيعة ممكنة. وإذا ما علمت الحقائق المتعلقة بالزمان والمكان، تستطيع أن تعرف القوانين والحقائق التى تحكم وجود العالم(٦).

ولكن ما المقصود بكل من الزمان والمكان؟ لاحظ " كانط " فى عام ١٧٦٩ أن النظر للزمان والمكان نظرتنا للأشياء الخارجية أى أن لهما وجودهما المستقل يؤدى إلى وجود

نوع من التعارض والتناقض الذاتى فى طبيعتهما ، وكان " كانط " مولعا فى هذه الأيام[٧] بأن يضع الأحكام المتعارضة حول الحقائق الأساسية وجها لوجه، ويعطى لكل حكم منهما فرصة عادلة للدفاع عن نفسه. أسهب " كانط " فى هذا المنهج القديم واستخدمه بعناية شديدة وبصورة مبتكرة ، ولذلك خصه بأسماء معينة اختارها له ، استخدمه لكى يظهر خاصية التناقض الكامنة فى الفكر الإنسانى ، وفى صميم تكوينه ، وعند تطبيق " كانط " هذا النمط من التحليل على المكان والزمان اكتشف أنك إذا نظرت لهما نفس نظرتك للأشياء، أى بوصفهما واقعين موجودتين خارج العقل، تستطيع أن تصدر أحكاما متناقضة عنهما، ولكنك تستطيع فى الوقت نفسه أيضا أن تثبت صحة أى حكمين متعارضين عنهما، من الواضح أن ذلك القول غير واضح ويؤدى إلى الحيرة، فمثلا تستطيع القول بأن المكان يقبل القسمة إلى مالا نهاية أى إذا قسمت أجزاءه إلى أجزاء متناهية فى الصغر فإنها تظل محافظة على حجمها، وبالتالى تستطيع تقسيمها مرة أخرى، وهكذا إلى ما لانهاية، تستطيع أن تقول هذا، وتثبته أيضا إذا كان المكان هناك أى شىء مستقل موجود فى الخارج ، ولا صلة له بأفكارك ، ولكن إذا كان للمكان وجوده المستقل، وكان مكونا من أجزاء، وتصورته مثل حفنة من الرمال، وحاولت تحليله بحثا عن أبسط الأجزاء، فإنك تصل فى النهاية إلى مجموعة من الأجزاء النهائية، أى إلى ذرات مكانية حقيقية كائنة، ولا تستطيع تقسيمها، لأن إذا كان هناك كومة من الأجزاء المتعددة، مثل حفنة الرمال، وتصورت أنها مكونة من أجزاء، حتى تستطيع تحليلها، فمن المؤكد أنها تحتوى على مجموعة من الوحدات ، لذلك يعتقد " كانط " ، إذا كان المكان موجودا تستطيع أن تثبت أنه يقبل القسمة إلى ما لانهاية، وأنه لا يقبلها. ولكن ذلك لا يبدو معقولا، فماذا تثبت هذه النتيجة الغريبة؟ يقول " كانط " أنها تثبت أن المكان ليس موجودا مستقلا فى الخارج ، ومجرد فكرة من بين أفكارك، فكرة كلية، ولكنها تعد شرطا باطنيا لوعيك بالموضوعات الخارجية كانت نتيجة جديدة ومفاجئة ، فلقد قال من قبل بأن المكان والزمان شرطان ضروريان وقبليان للطبيعة المادية ، وها هى النتيجة الجديدة تثبت أنهما ليس لهما وجود خارجى خارج عقولنا، فماذا يترتب على كل ذلك؟ يترتب عليه ، أن الطبيعة الخارجية المرئية، ليست واقعة خارجية على الإطلاق، ومجرد ظاهرة فينا . وبهذه النتيجة انتهى النصف الأول من فلسفة " كانط " النقدية .

وضع " كانط " نظريته عن ذاتية المكان والزمان كما أطلق عليها فى بحث تقدم به عام ١٧٧٠ لنيل كرسى الأستاذية فى كونسبرج. وقدم فى هذا البحث دليلاً جديدا على نظريته الجديدة . يقول " كانط " أن المكان والزمان لا يمكن أن يكون لهما وجود مستقل، وذلك لأننا لا نعرف عنهما الكثير أو نستمد معلوماتنا عنهما من الملاحظة الخارجية، بل من دقة رياضية لا يمكن أن تتوفر للوقائع الخارجية، كذلك نشعر أن معرفتنا عنهما أكثر بكثير من المعرفة التى كان من الممكن الحصول عليها، إذا كان لهما وجود خارجى مستقل عن عقولنا فنعرف مثلاً ، أن المكان والزمان من الكليات اللامتناهية التى يعد وجودها أسبق من وجود أى جزء منها، وبالتالى أسبق من وجود الأشياء التى تقع فيها ، كذلك من السهل ملاحظة أن الزمان والمكان لا يعدان من صفات الأشياء، مثل اللون والطعم مثلا، ولا يتم إستخدامهم للتمييز والفصل بين الأشياء وإنما مجرد شرطين ضروريين لمعرفتنا الحسية بالأشياء ، وليس لهما وجود حقيقى إلا بوصفهما واقعتين من وقائع الوعى الإنسانى ، ولذلك اعتبر " كانط " أن المكان والزمان صورتان ضروريتان للإدراك أو للإحساس ، فيظهر عالمنا فى المكان والزمان ، لأن طبيعتنا تراه مكانيا وزمانيا ، ولا يظهر لنا وجودها فى الخارج ؛ لأنهما شرطان ضروريان لكى نرى الأشياء ونشعر بها، أى صورتين للحس ، إنهما مثل النظارة الملونة التى تتلون الأشياء بلونها ، فمن وضع نظارة خضراء على عينه رأى العالم أخضر اللون ، وكذلك لأننا ندرك الأشياء دائما من خلال هاتين الصورتين الحسيتين فإن صورتى الزمان والمكان واللتين تعدان مجرد صورتين من الصور التى ندرك من خلالها الأشياء لا يمكن أن تظهرا لنا إلا على أنهما واقعتان مستقلتان فى الخارج . وهما فى الحقيقة لا يكشفان عن أى حقيقة خارج نفوسنا ؛ لأنهما ما هما إلا شرطان لإدراكنا للأشياء الخارجية. والواقع أن نتائج هذا الرأى الذى قال به " كانط " كانت أكثر أهمية من تلك الأدلة التى ساقها لإثبات صورية المكان والزمان، فلقد أعلن " كانط " أن الأشياء ذاتها الموجودة فى الخارج والتى تثير إحساساتنا – أى الأشياء كما هى فى ذاتها – لا يمكن معرفتها على الإطلاق ، طالما أنها لا تكون زمانية أو مكانية ، ولا يستطيع أى كائن أن يثبت حقيقة العالم الخارجى ووجوده ، فأولا لا نعرف إلا انطباعاتنا الحسية التى شعرنا بها. ونعرف أيضا أن

هناك أشياء توجد خارجنا، ندركها من صور الحس، ولكن من أين لنا أن نعرف حقيقة وجود هذه الأشياء؟ إن أوهام الحس تفصلنا عن معرفة حقيقة هذه الأشياء ، فنرى عالمنا المرئى فى المكان والزمان ، ونعرف أن له قانونه ونظامه، ويكشف العلم لنا هذا القانون وهذا النظام. وإن كان علم الفلك يعد علما صحيحا بالنسبة للعالم المرئى ، بالرغم من أن العالم المطلق، لا وجود فيه للمكان، وبالرغم من أن النجوم والذرات غير قابلة للمعرفة، فإننا قد وجدنا هنا حدا للعلم، إنه لا يستطيع معرفة الأشياء فى حقيقتها، وهكذا أصبح مذهب " كانط " النقدى فى النهاية واحدا من الحدود الضرورية لكل فكر نظرى .

توصل " كانط " فى نهاية بحثه إلى هذه النتيجة. وظل فى الفترة التى تلت عام ١٧٧٠ يحاول الوصول إلى طريقة منطقية يستطيع أن يصل بها إلى معرفة حقيقة الأشياء فى ذاتها، بعيدا عن صورنا الحسية المتعلقة بالزمان والمكان، يقول " كانط " واصفا تلك الفترة "لقد ظللت أبحث عن هذه الوسيلة المنطقية حتى أيقظنى شك " هيوم " من سباتى العميق فى عام ١٧٧٢(٨)

## - ٥ -

إن حكم "هيوم" بأن وقائع الخبرة تتتابع فقط ولا تتصل ببعضها بعضا أو تترابط قد أعطى اللمسة النهائية لفكر "كانط" . يقول " هيوم " "إننا قد نعرف الانطباعات أو نعرف الأفكار ، ولكن من منا قد رأى السببية أو الضرورة؟ ففى عالم الحس لا توجد إلا الوقائع ولا وجود لما يسمى بالارتباطات بينها ، فترى الأشياء تحدث ولكنك لا تستطيع أن ترى لماذا حدثت . تأثر كانط كثيرا بنقد هيوم ، وكان فى هذه المرحلة قد يئس من حل مشكلته ، ومن محاولة معرفة طبيعة الأشياء فى ذاتها بالمنطق ، بل إنه قد بات مستعدا للتخلى عن المشكلة والمنطق معا . كان قد بدأ يقتنع بالحدود الضيقة للصور الحسية ، إذا استطاع أن يجد فى عالم الزمان والمكان أو العالم المرئى الذى يدرسه العلم – نظاما يحكمه ، فلا يهتم عالم الفلك مثلا ما إذا كانت صورتى الزمان والمكان صورتين حسيتين أو بمعرفة أو عدم معرفة النجوم فى ذاتها ، ويحاول أن يبحث عن ما إذا كانت الطبيعة المرئية أو الحقيقية يتحكم فيها قانون ونظام أو هناك

نوع من الاطراد والسببية بين وقائعها ، كان كانط يبحث عن ذلك أيضا ، واستقر تفكيره على ذلك لعدة سنوات ، وعرض للنتيجة التى توصل إليها فى كتاب النقد ، فاسمحوا لى أن أعرض على حضراتكم أهم الأفكار التى جاءت فى النصف الثانى من مذهبه ، والنتيجة الجديدة التى توصل إليها .

مادمنا لا نستطيع أن ندرك العالم إلا من خلال صورتى المكان والزمان فلابد أن يظهر لنا متفقا مع هاتين الصورتين للحس ، ولابد أن تخضع الطبيعة لقوانين الهندسة ، لأن هذه الطبيعة ما هى إلا عالم الظاهر وتجربتنا الخاصة ، ولذلك لابد أن تكون مطابقة للقوانين الهندسية التى نراها من خلالها ، كذلك عندما نفكر فى الحوادث الطبيعية توجد مجموعة من الشروط التى تحكم تفكيرنا أو العملية الفكرية ، ولابد أن تتطابق موضوعات الخبرة مع هذه الشروط الحاكمة للعملية الفكرية ، لأن موضوعات الخبرة ليست هى الأشياء فى ذاتها ، وإنما مجرد أفكارنا ، فإذا كان الفكر بوصفه عملية فهم خبرتنا ملزما بأن يعامل الوقائع التى تظهر أمامه بوصفها مطابقة للقوانين العقلية حتى يستطيع التفكير فيهم – فإن وقائع الخبرة تصبح وقائع الحياة الباطنية ، وسوف تطابق القانون وذلك نهاية الموضوع ، والواقع إنه إذا كان فى مقدورنا رؤية الأشياء كما هى فى ذاتها فإننا لن نستطيع معرفة قوانينها معرفة كاملة إلا إذا رأينا كما قال " هيوم " ، السببية والرابطة الضرورية بين الوقائع ، ولكن من الواضح أننا لا نستطيع رؤية الأشياء فى ذاتها ، ولا نرى إلا عالم الحس الخاضع لصورنا الحسية ، لذلك وقائع العالم ماهى إلا الوقائع التى نبنيها ، ومن معرفتنا للطبيعة نتعلم معرفة أنفسنا، فإن كان نمط تفكيرنا أن ندرك الأشياء منظمة ، فإنها ستكون منظمة أمامنا ، ولن تقترن الوقائع فقط ، وإنما ترتبط ببعضها بعضا ، ويطبق عقلنا الروابط على عالم الظاهر ويصبح عالمنا من الخبرة قانون الحياة الباطنية التى تفكر فيه ، أو يكون موضوعا لفكرها ، سوف تحكم هذه الطاعة كل شىء ، مهما كان كامنا هناك وراء الصور الحسية للزمان والمكان – نعم كما لو كانت هذه الطاعة تمنع النجوم من أن تغير مسارها ، ولكن أهناك تناقضا فى مثل هذا التصور؟ (٩)

يختلف الإنسان العاقل عن المجنون أو المحموم فى أنه يبدو فى كل لحظة كما لو كان ينتقل فيها إلى ذاته الأوسع ، ويربط هذه اللحظة باللحظات السابقة واللحظات اللاحقة ، أى بالماضى والمستقبل بينما الفرد المحموم مثلا – كما يعتقد " كانط " (وإن

كان لم يضرب هذا المثال) يكون عقله مملوءاً بمجموعة من الصور الحسية المتغيرة ، إن الإنسان العاقل يجمع نفسه دائما (كما نقول باللغة الدارجة) يربط هذا بذاك ، ولذلك – وهذه هى الفكرة الرئيسية عند كانط– يرى الروابط فى عالمه المرئى ، الخارجى ؛ لأنه يربط بين جوانب نفسه ، ولأن من صميم معقوليته أن يضع الروابط فى عالمه الظاهرى ، لم يستخدم كانط كلمة " المعقولية " التى قد ذكرتها وإنما استخدم مصطلحا فنيا لها ، وأطلق على هذه العملية والشرط لكل وعى عقلى اسم "الوحدة الترنسندنتالية للإدراك"– وهى عملية تعتمد على التعرف الذاتى ، ولكن إذا نظرت بانتباه لهذا التعرف لذاتى تلاحظ أنه يتضمن ربط الواقعة بالواقعة فى خبرتك ، تقول المرأة العجوز "إذا كنت أنا هى أنا ، وكما أعرف نفسى ، فإن كلبى الصغير سوف يعرفنى" كانت المرأة المسكينة تحاول أن تتذكر ، أو تسترجع وحدة إدراكها ، التى حرمت منها بسبب الحادثة التى تعرضت لها ، إنها تسعى للحصول عليها ، ولكن كيف ؟ بمحاولة أن تربط واقعة بأخرى فى خبرتها الباطنية ، كذلك يفعل " كانط " ويعتقد أنه إذا كان هو هو ، وكما يعرف نفسه ، فإن ظواهر عالم الحس سوف تتعرف عليه ، وتعترف بسلطة الصور العقلية أو المقولات ، فقد استطاعت المرأة العجوز أن تعبر عن المعنى الذى يقصده كانط ، وتلخص أهم فكرة فى جزء من النقد ، يصعب فهمه دائما ويثير الحيرة ، وهو الجزء المسمى بالاستنباط الترانسندنتالى للمقولات ، إذن نقول مرة أخرى إذا كنت عاقلاً فى هذه اللحظة ، لابد أن أنظر لذاتى على أنها أوسع من هذه اللحظة أو من ذاتى اللحظية ، يجب أن أتصل بذاتى الماضية وذاتى المستقبلية أى بما ليس حاضرا الآن ، وعند قيامى بذلك تكون السببية والأفكار الأخرى المتعلقة بالترابط فى الطبيعة ، هى الأدوات التى يستخدمها الفهم ، وتحقق لموضوعاتى التى أفكر فيها نوعا من الاتصال والترابط وبتحقيق الارتباط بين الوقائع فى عقلى أستطيع تحقيق الترابط بين أجزاء عقلى نفسه ، إن هذا المكتب الذى أمامى بوصفه واقعة من وقائع الصورة الحسية للمكان والزمان يعد نتاجا للمعقولية الطبيعية ، التى تحقق ببساطة التماسك لمجموعة من الإحساسات ، وتجعلها تحقق نوعا من الوحدة ، لما أراه وما ألمه ، ولما كنت شخصا عاقلاً أقول لنفسى "إن كل مشاعرى بالنسبة لهذه النقطة من المكان لابد أن تكون كلها منتمية لبعضها البعض ، وأستطيع أن أشكل منها موضوعا يتصف بالاستمرار ، وأستطيع التعرف عليه مرة أخرى ،

ولابد أن يتفق هذا الموضوع بطريقة ما بما قد سبق أن رأيته من قبل ، ولأنى ذات واحد ، ولابد أن تكون خبرتى خبرة واحدة متماسكة ، أستطيع القول بأن لهذا الموضوع طبيعة جوهرية ، تستمر فى الزمان ، وأن أينما يظهر فى الوجود ، لابد له من علة تؤدى إلى وجوده ، وهكذا ..." . ولذا ترى أنى قد أدخلت المكتب إلى عالمى ، إلى الخبرة الواحدة المتماسكة التى تشكل ذاتى الواسع ، فدائما أنظر لذاتى الواسع ، لكل خبرتى الفعلية والممكنة ، وأعتمد عليها اعتمادا كاملاً ، وتكون اللحظة لحظتى ، طالما جاءت متسقة مع الأفكار أو الأنماط الكلية والمنظمة لكل حياتى الواعية .

ولكن هذه العملية التى يتم بها تحقيق تماسك عالمى وبنائه تكون عملية لا شعورية خاصة الجانب النظرى منها ، تماما مثل عمليات العقل الفنى تكون غالبا عمليات لا شعورية ، إذ يتم بداخلى نوع من التطبيق المباشر واللا إرادى للصور العقلية ، ويسمى كانط هذا النوع من التطبيق للصور العقلية على وقائع الحس ، والذى نصنع به كل شيء ، من صور ألسنة اللهب إلى البناءات العلمية ، والتى بها نحصل على عالمنا الضخم من المكاتب والناس والمنازل والشموس ، والكواكب ، والذرات وقوانين الطبيعة - إنه يسمى هذه القوة العقلية المشغولة ببناء العالم "التخيل البنائى " ، إنها تبنى فقط ما نستمده من إحساساتنا التجريبية أو الآتية من الخبرة ، إنها تعمل ما تم صياغته فى صورتىْ المكان والزمان ، وبالرغم من قدرتها النظرية لا يمكن أن تمدنا بمعرفة عن اللّه أو عن القانون الخلقى ، إنها تبنى عالمنا مثلما يؤلف الإنسان العبقرى قصيدة من قصائد الشعر ، لا يعرف كيف ألفها ، قوة لا شعورية ، خبيئة فى العقل تخدم فهمنا الإنسانى ، تحكم كل صور الفكر ، ولكنها تقدم لنا هذا العالم الجامد المتماسك من حولنا ، ليس لدينا طريقة أفضل منها نستمد منها معرفتنا النظرية ، وبدون الاعتماد المستمر على الحس لا تستطيع هذه القوة القيام بعملها ، ومثلما تكون الإحساسات متفرقة ومجرد مجموعة من الأفكار الخالية من المعنى ، وغير حقيقة وغير عاقلة بدونها ، كذلك تكون قوالب الفهم السببية والجوهرية وغيرها لا معنى لها ، إلا إذا قامت المخيلة البنائية بتطبيقها ، لتحقيق التماسك لعالمنا الحسى ، وذلك هو السبب فى أننا لا نعرف ما إذا كانت هذه القوالب الفكرية تنطبق على عالم الأشياء فى ذاتها .

ولذلك يحق لنا عندما يتعلق الأمر بالموضوعات الأخرى الخاصة بالإيمان الإرادى البنائى ، وبالتحديد فكرة اللّه وغيرها ، أن نثق فى "الحقائق التى يستحيل البرهنة

عليها" لأن هذا المذهب النظرى ، قد وضحنا بأن ليس هناك ما يمكن إن ينقلنا وراء الحس ، إلا المطالب الواضحة واليقينية للقانون الخلقى ، التى تطلب منا الاستسلام لنظام أبدى دائم ، فليس لدينا أى قوة نظرية نستطيع بها أن نهرب من سجن الحياة الباطنية ، أو من الواقع الظاهرى ، عالم الظاهر الذى يشيده التخيل البنائى لنا ، فمن الناحية النظرية يكون عالمنا المرئى ما هو إلا العقيدة التى ألفتها حياتنا الباطنية ، ولذلك لا نستطيع أن نقيم أى علاقات مع أى عالم لا معروف يقع وراء الحس ، إلا إذا أطعنا الأمر المطلق لعقلنا العملى ، الذى يطالبنا بأن نسلك كما لو كنا نحيا فى عالم أبدى ، إن هذه الرؤية النظرية للأشياء وهذا العمل الفنى لحياتنا الباطنية لا يعد كافيا من الناحية الأخلاقية ، ولذلك علينا أن نسلم بوجود اللّه وراءه ، وهذا هو باختصار محتوى العالم الذى نحيا فيه . يضع الفهم قوانين الطبيعة الظاهرية ، حقيقة لا يضعها بدون الإشارة الثابتة والاستدلال المستمر بوقائع الحس ، وبالثقة فى القدرة على جمع وقائع الحس مع بعضها بعضًا وتوحيدها ، إلا أنه ما زال قادرا على خلق النظام كله ، والوحدة ، والتماسك ، والمعقولية ، لعالم العمل والعلم والمجتمع ، كذلك النجوم فقط لأنها نجومنا ونلاحظها جميعا يجب أن تكون منظمة على نفس الصورة التى ينتظم بها فهمنا ، فكون أننا عنه جميعا أنت وأنا نرى العالم نفسه فذلك يعتمد فقط على أننا نفكر فى أفكار حسية متشابهة ، أى فى أفكار حسية واحدة ، وتشابه فى قدرتنا على الفهم ، كما لو كنا جميعا نشارك فى الذات المثالى الواحد للخبرة الإنسانية فبالنسبة لنا جميعا يكون هذا العالم إبداعا داخليا ، أو من خلق حياتنا الباطنية ، ولصياغة الموضوع كله فى معادلة عامة نقول بأن: الأشياء فى ذاتها اللامعروفة تعطى لنا الخبرات الحسية ، وندرك هذه الخبرات أول ما ندركها فى صورتىْ الزمان والمكان ، لأن تلك هى طريقتنا فى الإدراك ، ثم لكوننا كائنات متوحدة نقوم بتنظيم عالمنا الحسى طبقا لقوانين السببية ، ومقولات الفكر الأخرى لذلك نصل جميعا على عالم واحد ، يكون فى معقوليته ونظامه عالم باطنى ، وفى الوقت نفسه يكون عالمًا خارجيًا بالنسبة لكل فرد منا – عالم الوقائع ، عالم الحياة ، تطلب وحدة شخصيتنا الوحدة لخبرتنا التى تطلب بدورها أن يطابق عالمنا الطبيعى الظاهرى قوانين الفكر ، ولذا تتحقق السببية ، والضرورة ، وكل مقولات الفهم الأخرى فى العالم من خلال تخيلنا البنائى الذى يطبقها على العالم .

وهكذا وبهذه الدقة الفكرية حطم "كانط" أشياء وبنى أشياء أخرى ، تلاشى عالم التجربة البحته الذى شيده لوك ، ولم يعد هناك وجود لعالم الأفكار الفطرية الديكارتى . حتى نظام إسبينوزا الأزلى ، بوصفه واقعة خارجية ، لا مكان له فى النظرية الكانطية ، وخصص أجزاء كبيرة من "النقد" لتحديد فصل لكل صورة من صور التعين الفكرى ، وكان كانط بوصفه رجلا حرا يكره الخضوع لعالم خارجى مطلق يكون نتاجا مسبقًا لفكر يتعالى على قدراتنا المحدودة ، ومع ذلك وفى الوقت نفسه لم يفعل كل ذلك لمجرد الشك ، أو تحقيقا لنزعة شكية مطلقة ، فلقد بقى لديه يقين واحد ثابت ، إنه يقين القانون الخلقى ، والذى نال فى فلسفة كانط نفس درجة الأهمية التى نالها النظام الأزلى فى فلسفة إسبينوزا ، كرس كانط للقانون الخلقى ونتائجه ثلاثة من أهم أعماله الأخيرة ، فتعرف من الناحية النظرية بأن هذا القانون الصارم لعالم الظاهر قد يعد كافيا لقيام العلم التجريبى ولكنه لا يقدم لك أى ضمان للحديث عن الأشياء فى ذاتها ، ولكن من الناحية العملية تعرف يقينا عمليا واحدا يستطيع أن يتخطى بك عالم الحس ، وينقلك أبعد منه ، فأنت تعرف أنه يجب عليك فعل الصواب ، وفعل الصواب عند كانط شىء بسيط جدا وصارم ومطلق ، ولا وسط لديه بين القانون الخلقى ورغبات الحس ، فعند كانط لا يتفق الواجب مع الميل : ويعتقد كانط ، أن تفعل الصواب يعنى أن تسلك فى كل لحظة السلوك الذى ترغب أن يفعله كل كائن أخلاقى ، وأن تسلك بحيث يصلح سلوكك لأن يكون قاعدة عامة وقانونا عاما للحياة ، فلا يقبل القانون الخلقى أى استثناءات ، كان كانط يميل إلى البساطة والسمو والكمال ، ويهدف إلى أن يقوم سلوك الفرد على مبدأ كلى . وكان يؤمن بالحقيقة المطلقة والاحترام الكامل لحقوق وحرية كل فرد ، وبالإخلاص الكامل لقضية الثقافة ، والأمانة والعدالة ، والبساطة ، والشرف ، ويرى أنها صفات المثل الأعلى الذى يتصوره ، ويسعى إلى تحقيقه ، ولئن كان هذا المثل الأعلى نادرا فى الفلسفة ، وغير مألوف فى حياتنا اليومية فذلك شىء طبيعى ، لأنه المثل الأعلى الذى آمن به كانط ، كذلك يعود كانط ويقول بعد ذلك : بأنك ملزم بأن تسلك فى عالمك الظاهرى ، عالم الجهل ، بصورة عاقلة وبطريقة سامية ، مع ثقة ضرورية ومطلقة ، بأن الصواب بمجرد فعله سوف ينتصر ، وبأن هناك إله سوف يرى انتصاره ، وهكذا فأنت مدفوع للثقة فى الله ، لأن ذلك ببساطة الشىء الوحيد العاقل

والنبيل الذى تفعله ، وهذا العالم الذى تراه ليس عالم الفكر المطلق ولكنه عالم الوحدة العاقلة والنشطة لخبرتك الشخصية ، وعالم الفعل النبيل ، عالم تكمن حكمته العليا فى خدمة المثل الأعلى الذى يدرك العقل ويتصوره .

ولئن كان هذا العرض السريع لا يغطي كل جوانب المذهب الكانطى إلا أنه قد وضح النهج الرئيسى الذى كان يتبعه كانط ، ليتخطى الصعوبات التى تواجهه والشكوك التى انتابته ، ولا أعرف مدى صعوبة الموضوع بالنسبة لك ، ولكنى حاولت قدر الإمكان تناول بعض أجزائها ، وإلقاء الضوء على بعض جوانبها . إن الدارس المتخصص دائما ما ينسى الصعوبات التى تواجهه فى بداية عمله ، وقد يتساءل الآن عن كيف لم يكن مسعى الروح الباطنى الشاق وسط مسائل الإيمان الغامضة أمرا واضحا أمام المفكرين - عموما لقد حاولت توضيح ذلك المسعى قدر إمكانى ، وأعتقد أنى أكون قد أديت واجبى إذا قدمت لك فكرة ، ولو محدودة بعض الشىء ، عن المذهب الذى كان نقطة البدء لفلسفة العصر الحديث ، وإذا كان الموضوع مازال غامضا عليك بعض الشىء فتذكر أننا فى المحاضرات اللاحقة سوف نعرض تأثير نتائج هذه الفلسفة الكانطية ، وبالتالى قد تتوثق معرفتك به بصورة أفضل .

ولكن ما النتيجة التى توصلنا إليها؟ لقد وصلنا تقريبا إلى فلسفة معارضة لفكر إسبينوزا ، فلقد أدرك إسبينوزا الجوهر بعين العقل اليقينى ، كان إسبينوزا واثقا من نفسه ، ودوجماطيقيا متمسكا بيقينياته المسبقة ، حتى فقد نفسه فى تأمل هذا الجوهر الأزلى لقد رأينا كيف أدت دراسة الحياة الباطنية إلى سحب الثقة من العقل ، بل وبصورة أخطر من نزعة " هيوم " الشكية ، والآن رأينا كيف بنى كانط مرة أخرى العالم الروحى الحق من وسط هذه الشكوك ، وبالرغم من هذا تناقض المذهبين ، أى مذهب إسبينوزا ومذهب كانط ، إلا أنهما معا عبارة عن عنصرين أو لحظتين من لحظات الفكر الإنسانى الأعلى ، ولكن ألا يمكن الجمع بينهما فى مركب واحد ، أعتقد أننا علينا أن نحاول ذلك ، فكلاهما خبرات إنسانية ، ومراحل فكرية تمر بها الروح الإنسانية ، ولقد بين لنا " كانط " فى مرحلته كيف استطاع العقل وسط أطلال الحس والشك أن يبنى عالم القانون والحقيقة المثالية ، يبنيه لأنه قد قصد ذلك العالم ، وبسبب ما يتمتع به من وحدة طبيعية وشجاعة خلقية ، إن فكر كانط يعد بمعنى من المعانى هو نفس الفكر الذى يعبر عنه " تنيسون " فى أيامنا هذه :

أيتها الإرادة الحية المكافحة
إذا بات كل شيء مثيرا للدهشة
تسلقي الصخرة الروحية الشاهقة
واسرى في أفعالنا ، ونقى سريرتنا

فإن كنا قد نبتنا من التراب
فالروح الذى ما زال يعمل معنا ويثق فينا
مازال صوته يسمع لمن يصغى
ويحقق الانتصار لمن يطلبه

فحتى نلتقى مع كل ما نتمناه ونحبه
ومع كل أسلافنا وجها لوجه
علينا أن نؤمن بالثقة فى نفوسنا
وبالحقائق التى لا نستطيع البرهنة عليها .

# الهوامش

(١) يقصد منذ عام " ١٨٧٢ " ( المترجم ) .

(٢) تانهوزر : شاعر الحب العذرى ، ألحانى عاش فى بلاط دوق النمسا فى القرن الثالث عشر ، ولا ترجع شهرته إلى شعره ، بقدر ما ترجع للأساطير التى نشأت حول شخصه . إذ يقال أنه هرب بمساعدة مريم العذراء من فينسبرج موطن الإغراء الجسدى ، وأن عصاه التى كان يتوكأ عليها إخضرت ، دليلاً على تكريم العناية الإلهية له . إستخدم الموسيقار فاجنر ، هذه الأسطورة فى إحدى أوبراته « المترجم » .

(٣) المقصود " رحلة الحاج " للواعظ الإنجليزى " جون نبيان " نشرت فى عام ١٦٧٨ ( المترجم ) .

(٤) انظر الملاحظة الثالثة والهامة فى كتاب "بنو إردمان" كانط المفكر، الجزء الثانى ، الصفحة الرابعة، حيث حدد كانط بصورة نهائية علاقته بمذهب الشك ومذهب اليقين، والفقرة التى سوف أعرض لها، أحاول فيها تلخيص ما قيل عن أرائه فى الفترة من ١٧٥٥ إلى ١٧٦٦ .

(٥) هذه الأمثلة المتعلقة بملاحظات كانط العابرة، تم جمعها من عدة أماكن فى كتاب رايك" أوراق كانط المهملة ".

(٦) وتتفق الآراء المعروضة هنا عن المقالة المشهورة التى نشرها كانط عام ١٧٦٨ ، مع وجهة نظر "ريل" فى كتابة " النقد الفلسفى " ص٢٦٢. وكذلك مع "كيرد" ص ١٦٤ ، والفقرات التالية التى سوف أقوم بعرضها، لتوضيح هذا الموضوع أعتمدت فيها على آراء بنوإردمان.

(٧) أنظر مقدمة "بنوإردمان" ، فلسفة كانط النقدية" الجزء الثانى ص ٣٥ .

(٨) لقد اخترت الفرض الأكثر احتمالا من الفروض العديدة حول هذا الموضوع، وأتفق هنا مع بنوإردمان، إذ كان قد أشير أن مسألة إيقاظ هيوم له كانت فى الفترة من ١٧٦٢- ١٧٦٦ . كذلك كان الأستاذ" بولسن"، قد اقترح عام ١٧٦٩ تاريخا لهذه الواقعة.

(٩) العبارات التالية التى يتم بها شرح الاستنباط ، تم عرضها بالتفصيل فى الملحق الثانى ، وتوضيح وحدة الإدراك ، بفكرة المعقولية ، أعتقد أن من الممكن استنتاجها من عبارات كانط نفسه ، ولكنها ليست من الافكار التى استخدمها كانط نفسه .

# المحاضرة الخامسة

# فشته

بعد انتهائنا من هذا العرض التاريخى للفيلسوف الذى يرتكز الفكر الحديث عليه ويدور حوله أود أن أبدأ هذه المحاضرة بتوضيح أهمية كانط للفكر الحديث ، فلا أعتقد أن مرادكم معرفة تاريخ الفلاسفة فقط ، وأعلم رغبتكم فى معرفة ما يمكن أن يقدمه هؤلاء الفلاسفة من أفكار تعيننا على فهم مشكلاتنا الروحية ، ولذلك بعد أن بينت فى ختام المحاضرة السابقة أى نوع من الرجال كان كانط التاريخى ، وماذا كان جوهر فلسفته ، أحاول أن أعرض فى هذه المحاضرة الجانب الخلقى لهذه المرحلة من قصتنا الروحية .

- ١ -

لقد تعلمنا من دراستنا للحركة الفلسفية من إسبينوزا إلى كانط درسا فى غاية الأهمية لكل أنماط الفكر الإنسانى ، لقد تعلمنا أن الحقيقة القيمة من الصعب الحصول عليها بعملية بسيطة ومختصرة ، وأن العنصر المأساوى شىء كامن فى كل المراحل التاريخية للروح ، كنا نعتقد دائما أن عالمنا عالم بسيط وأن معرفتنا بالطبيعة وبالله معرفة مفطورة فينا ، فكان أول ما تعلمناه أنها فى جميع الأحوال وقائع أكثر عمقا مما تبدو لنا ، فلم تكن الطبيعة عند إسبينوزا والمفكرين العظماء هى الطبيعة التى نراها بعيوننا ، وإنما الطبيعة التى نفكر فيها بعقولنا ، ولكى يتحقق لنا ذلك علينا أن نتجاوز عالم الحس ونبحث عن القانون ، وعن جوهر الأشياء ، وحتى معرفتنا بالله وعلاقاتنا به لا يمكن أن تتحقق من وجهة نظر إسبينوزا إلا إذا تخلينا عن الثقة

الساذجة فى الحياة ، والتى ندرك وجوده من خلالها ، وعندما يقول إسبينوزا ، "لقد تعلمت أن كل ما يوجد حولى فى الحياة لا جدوى منه ولا قيمة له" يكون قد بدأ رحلة الحجيج [١] يقول لنا ،قد كان هناك حاجة لتدريب طويل وشاق ، حتى استطاع أن يقترب فى خلواته من معرفة وجود الله ، ثم يضيف قائلاً إنه " استطاع من قدرته على احتقار كل الأشياء التى يسعى لها الناس ويستمتعون بها أن يتعلم أن الخير الحقيقى يقع وراء كل ما يسعون إليه ، وخصوصا السلام الذى لا يستطيع العالم أن يمنحه لنا أو يسلبنا إياه " . إن ما يثير حماسنا لدى إسبينوزا أن القصة قد انتهت نهاية سعيدة ، وبامتلاكه للحكمة التى استطاع بها أن يتسامى فوق وهم العالم الحسى ، ولكن الشىء المحزن والمعتصر لنفوسنا ، أنه قد قال أن الطريق لمثل هذه الحكمة صعب وشاق ، فكل الأشياء الجيدة نادرة وصعبة المنال .

والحقيقة أن معرفتنا ، بأن المتعة الحقيقية للروح شىء صعب المنال باتت مسألة راسخة ، بسبب صراع الفكر فى القرن الثامن عشر ، لم يكن تمرد مفكرى القرن الثامن عشر هو الذى منعهم من قبول الحدس العقلى ، الذى وثق فيه إسبينوزا ورفاقه ، ويسلموا به ضمنيا ، وإنما حدوث تقدم ضرورى فى الفكر ، دفعهم لفحص الحياة الباطنية ، فحص ظهرت مآسيه فى كلمات هيوم ، البسيطة والواضحة والمقبضة ، والجادة فى الوقت نفسه ، فقد اكتشف أن كل شىء "سفسطة ووهم" ، ولكن فى جميع الأحوال مازلت أعتقد أن من لم يمارس كل تلك الشكوك التى مارسها القرن الثامن عشر تجاه العقل أو الحس ومن لم يعان مشقة السير فى هذا الطريق الشاق والمحزن فإنه لن يستطيع أن يطرق الباب الكائن فى نهايته ، الباب الذى وجده كانط مفتوحا أمامه ، والذى وجدناه نحن أيضا فى نهاية دراستنا له ، ولكن ماذا وجدنا بعد اجتيازه والدخول منه؟ لم نجد فيه ما قد تعلمنا فى طفولتنا الثقة فيه ، لقد وجدنا شيئا مختلفا ، عن الإله الذى يكشف عن نفسه مباشرة ، أو عن النظام الإلهى الواضح للحدس العقلى ، لقد وجدنا بعد اجتيازنا لهذا الباب الجديد خطابا موجها لنا ، يرشدنا تجاه الطريق الجديد ، كتابة غريبة كتبتها يد خفية لا نعرفها ، لم نجد فى هذا الخطاب إلا القانون الخلقى ، وعبارة واحدة تقول "عليك أن تخدم الله الذى لا تراه ، كما لو كان حاضرا أمامك الآن" ، تلك هى البداية لكل شىء ، ووفقًا لما يقوله كانط هى الأساس الأول والوحيد الذى علينا أن نقيم إيماننا عليه ؛ لأن ذلك – وكما

نحس بداخلنا – هو النداء الذى تستجيب له طبيعتنا ، فإرادتنا هى مفتاح الحل – تقول الفلسفة الجديدة "عليك أن تعيد بناء الإيمان" ، كان الأمر المباشر لعقل كانط العملى يقول "عليك أن تبنى من جديد العالم الروحى المفقود الذى هدمه الشك" . إن كل ذلك ليس أمرا بسيطا ، والمذهب ليس مذهبا سهلا على الإطلاق ، إنه ليس المذهب الذى بحثنا عنه ، لقد كنا نبحث عن السلام ، فقدم لنا الفيلسوف سيفا ، بحثنا عن الشعوربالمتعة من وجود الله ، فأرسلنا كانط فى مهمة إلهية نقوم بها ، بعيدا عن الأفكار المطلقة الثابتة . وبالرغم من صرامة هذا المذهب وصعوبته يجب أن تشعر بشجاعته وحكمته ؛ لأنه يقدم لنا جزءا من الحقيقة ، فالحياة ليست شيئا سهلا ، والحياة الروحية أصعب كل أنواع الحياة ، والبصيرة الروحية من أصعب الجهات الروحية التى يستطيع الإنسان اكتسابها ، بل أصعب من اكتسابه المحبة ذاتها . وإذا كان الأمر كذلك ، فإن مذهب كانط يمثل قيمة أخلاقية ودينية كبيرة ، ولكن لعلك تتساءل الآن أهذه كلمة الحكمة الأخيرة ؟ الحقيقة أنى لا أعتقد ذلك . ولكن أود التنبيه بأن المرء إذا ما أراد الذهاب أبعد من كانط فى طريق الفلسفة . لابد مواجه مخاطر جديدة ، ولابد من طرق وأساليب جديدة ، فهناك مرتفعات تحتاج لمن يتسلقها ، مرتفعات تقترب قممها من السماء البعيدة هناك وفوق المكان الذى بلغه كانط وأقام فيه . فمن أراد صحبتى ، لابد مواجه هذه المخاطر ، ولكن هناك نقطة هامة أود توضيحها قبل أن نودع هذا الفيلسوف العظيم ، بأن فى مواقف كثيرة ، وأينما تخطو قدماك سوف تصاحبنا حكمته وتوجهنا ، فالعالم الحديث هو العالم الروحى الذى أمرنا كانط ببنائه ، فكانط هو البطل الحقيقى لكل أنماط الفكر الحديث ، وإن كان علينا بمعنى من المعانى أن نتجاوزه ، ونفى بعض تحديداته ، حتى نحقق الانتصار ، فليس معنى ذلك أنه قد اختفى ، فروح كانط ستظل حية إلى الأبد . إن كانط من الشخصيات المثيرة للدهشة فى الفكر ، مثله مثل شخصية جون براون [٢] فى عصرنا . كان مكروها ، لكونه ثائرا وعدوا للإيمان ، ومات قبل بداية الصراع الحديث ولكن روحه ظلت حاضرة فيه وموجهة له . إن كانط يشبه بطل سمفونية البطولة [٣] الذى مات ودفن فى الحركة الثانية ، ولكنه ظل حاضرا ، حضورا روحيا واضحا ، فى الجيشان العاطفى الرومانسى للحياة الجديدة التى عبرت عنها القطعة الموسيقية المرحة ، وشارك فى

تأليه المحاربين المنتصرين فى الحركة الرابعة ، التى فتحت السمفونية ، فكانط من الآن فصاعدا رفيقنا ، والقائد الملهم لنا بالرغم من عدم حضوره معنا ، والرجل الموجه لفكرنا الحديث بالرغم من عدم التزامنا الدقيق بمنهجه ونسقه .

والواقع أن التلخيص الذى قدمته لآراء كانط النظرية لايعد تلخيصا وافيا إذا لم يوضح أن نزعة كانط الشكية وحرصه الشديد كانت دافعا لتجاوز فلسفته ، فلعلكم تذكرون كيف قال فى البداية بأن عالم الأشياء فى ذاتها مستحيل على الإدراك ؛ لأن العقل لا يدرك إلا العالم الذى يصنعه ، لذلك يعتقد كانط أن البحث عن الحقيقة بحث عن الذات الواسع الشخصى للفرد نفسه ، فلأن الإنسان كائن عاقل ولديه ما يسميه كانط بوحدة الإدراك ، ويحتاج لوعى منظم ، لعالم الحس والخبرة ، نظام مرئى خارجى ، فعندما يعمل الفهم فى الحس يعطى القوانين للطبيعة ، لأن بدون هذه القوانين التى يقدمها الفهم لا يكون لدى أى خبرة باطنية على الإطلاق ، إن العالم الظاهر للتجربة هو القصيدة التى يؤلفها "خيالنا البنائى" ، أى نتاج الطبيعة العميقة لنفوسنا الواسعة ، وفوق كل ذلك وبالرغم من الحرص الشديد الذى التزم به كانط أشار إلى الذات الحقة ،التى نعتمد عليها جميعا أنت وأنا عندما نتحاور حول الأشياء الكائنة فى المكان والزمان ، وكما لو كانت شيئا نشارك فيه جميعا ، إنه الذات الكلى الذى يضمها جميعا ، بلحظاتنا الحسية ، ومساعينا المتعثرة للوصول للحقيقة ، ودراستنا للخبرة ، وثقتنا المشتركة فى القدرة على الفهم ، إن العالم الذى نعرفه وفقا لكانط ليس عالم الأشياء الخارجية الجامدة ، بل العالم الأفكار الإنسانية ، وعندما نحاول الوصول للحقيقة فإننا نحاول أن نعرف كيف يبدو العالم فى المكان والزمان لخبرة الإنسان العاقل ، بمعنى آخر إننا نحاول جميعا عندما نفكر أنِ نكتشف عقل الإنسان المثالى ، ويمكن القول أن تلك العبارة الأخيرة تعبر عن جوهر الفكر الكانطى كله .



وإذا ما حاولنا السير بهذه النظرة إلى أقصى مدى فإنى أقترح أولا هذا الامتداد كمجرد فكرة ممكنة ، وثانيا بوصفه الامتداد الذى نجد أن التاريخ يحاول

تطــويــره ، ولما كنت هنا مؤرخا فقط لن أحـاول نقـــده أو الدفـاع عنه ، وإن كنت قد تشعر فى البداية بغرابته أو أنه أقرب للخيال .

لنفرض وجود هذا العالم الذى وصفه كانط ، عالم مجموعة من الكائنات الحرة والأخلاقية ، والجاهلة فى الوقت نفسه ، ويشترك كل فرد منهم بصورة تلقائية فى بناء متخيل لعالم شخصى باطنى وبصورة لا شعورية ، بعد تطبيق صورتى المكان والزمان ، ومقولات الفهم المتعددة على خبراتهم ، ويكون كل فرد منهم محكوما بإنسانيته ، ومعقوليته ، وملزما بأن يخدم القانون الأخلاقى الأبدى ، وغير المرئى ، ويؤمن فى وجود نظام إلهى يدعم هذا القانون . إن عالما مثل هذا العالم الذى قال به "كانط" إذا تم النظر إليه من الخارج ، يفترض تفسيرا أو فكرا قد يبدو للوهلة الأولى رومانسيا وغير قابل للبرهنة ، ولكنه فى جميع الأحوال لا تدحضه الوقائع أو تعارضه ، لننظر مرة ثانية ، وبصورة حيادية لهذه الكائنات الأخلاقية ، فبالرغم من جهلهم بالحقيقة المطلقة ، فإن كلا منهم يكون ملزما بطاعة النظام الخفى ، وبانيا للعالم ، ولكن فى الوقت نفسه وبالرغم من أنهم لا يبنون إلا عوالمهم الباطنية يستطيعون الاتصال مع بعضهم بعضا بسبب معقوليتهم المشتركة ، ولكنهم لا يستطيعون إدراك الأشياء فى ذاتها ، فكيف تظهر لنا هذه الحالة للأشياء؟ ألا تبين لنا مباشرة وجود خطة فى الواقع تجسد النظام الإلهى نفسه ، بالرغم من أنها مجرد إمكانية ولم يتم البرهنة عليها حتى الآن ؟ ألا يمكن أن يكون كل هذا العالم الحاوى لمخلوقات حسية مستقلة مجتمعا روحيا ، منظما؟ فيكون عالما يشبه عالم النحل ، حيث تقوم كل نحلة بدورها فى خلية الشمع ، ولكنهن تشتركن جميعا فى صناعة قرص العسل ، فتعمل هذه المخلوقات ، بالرغم من استقلالها وعزلتها عن بعضها بعضا ، على تحقيق الحياة الإلهية ، والتعبير عنها وتشكيلها ، حياة تتعدد أهدافها حتى أنها تحتاج لأعداد لا حصر لها لتتجسد ، حياة لها مثلها العليا السامية ، لا تستطيع تحقيقها إلا الكائنات المتناهية الشجاعة والمخلصة ، التى تجد فيها فرصة لتطوير حياتها والتخلص من العزلة والجهل ، لنفرض أن هذا الكل اللا متناهى الذى يتكون من هذه الكائنات المتناهية هو الحياة الإلهية نفسها ، أفلا يمكن وفقا لهذه الوجهة من النظر – والتى أقترحتها كمجرد فرض نظرى – أن تفسر العالم الكانطى – وتبرر وجوده؟ من المؤكد أن العالم قد يتغير بمثل هذا التفسير ، لقد غامرت فى المحاضرة الافتتاحية باقتراح المذهب القائل بأن العالم

بالرغم من مادتيه البادية لنا شيء صحى ، وروح لا متناهية ، ووفقًا لكانط لا يمكن أن يكون العالم الطبيعى الكائن فى الزمان والمكان ، شيء حى ، لأنه ببساطة لا يكون لهذا النظام الطبيعى أى وجود ، إذا انفصل عن إحساسنا ومخيلتنا البنائية . ويصبح جوهر إسبينوزا بالنسبة لكانط مجرد وهم ، ولكن لعلك تلاحظ الآن أن العالم الحقيقى عند كانط يتكون من كائنات أخلاقية مدركة ، ومن أشياء فى ذاتها غير واضحة وغامضة ، ومن المسلمات التى يفرضها العقل العملى ، وذلك كل شيء . فإذا كان الأمر هكذا أمن الضرورى أن نهتم بوجود الأشياء فى ذاتها؟ ربما أنها لا تستحق المعرفة أو غير موجودة على الإطلاق ، فلا يحويها عالمنا الباطنى ، وليست موضوعات للعلم الطبيعى ، ولا نستطيع قياسها أو وزنها أو حتى رؤيتها .. ربما وجودها "مجرد" سفسطة ووهم "كما قال "هيوم" ، فماذا يتبقى لنا إذن؟ لماذا يكون العالم الطبيعى الذى يبدو لنا مجرد وهم مرآة لمعقوليتنا ، ومفيدا لحياتنا بدرجة كافية ، ولماذا يوجد عالم أقراننا ، عالم العلاقات الروحية ، عالم الكائنات الحية ، التى بالرغم من جهلها ، تتصف بالمعقولية مثلنا ، ونحيا معها ، ونسعى لتحقيق النظام الخلقى من خلالها ، ونحترم حقوقها ونحبها ، ونعاملها بوصفها أحباء الله ، ربما لأن التعامل معها ، يجعلنا نقترب من النظام الإلهى نفسه ، ربما ، وبلغة عصرية ، يقسم الإله نفسه فى حياة كل هذه الكائنات الحية ، التى تختلف فى الدرجة مثل النجوم والذرات الطبيعية ، ربما يفقد نفسه تماما فى أعماق جهلها المحدود ، وربما تكون حكمته المتعالية ناتجة من تأسيس علاقاتها وتحقيق الانسجام بينها ، فيصبح الأمر مثلما يقول شللر "يستمد حياته الأبدية من رغا عالم النفوس المتناهية ، وليس نداً لأى منها" ؛ حينئذ تكون بطولاتها الفردية انتصارات له ، وتعد عزلتها البادية واستقلالها ، هى الوسيلة التى يحقق بها من خلالها التنظيم لحياته ، فيكون اختلافها وجهلها مجرد وسيلة يعبر بها عن الوحدة فى التنوع ، والاكتمال فى الانقسام فى طبيعته المتشعبة ، إذا كان الأمر هكذا فإن الله لا يوجد بعيداً عن هذا العالم ، ولا نشعر بفائدة من وجوده بين الأشياء فى ذاتها الجامدة والميتة ، إن الله قائم فيك طالما كنت حيا ، ورحيما ، وإنسانياً ، يكمن فى علاقاتك الإنسانية ، طالما كانت مخلصة ، متفانية وعضوية ، يسكن فى جهلك ، إذا كان حافزا لك ، يدفعك للبطولة ، فى صحتك الجسمية إذا كان شرطا ضروريا لإنجازك لمهمة محددة ، إن وجود الله خارج عالم الكائنات المتناهية وجود أجوف

لا معنى له ، يكون كما وضعه شللر فى القصيدة السابقة نفسها بلا صداقات ، ويعانى النقص ، فلكى يوجد الإله فى الواقع لابد أن يتخذ هيئة محدودة ، ويحافظ على أبديته ولا تناهيه ، فقط من خلال الوحدة والتنظيم والصورة الروحية الواعية للكائنات النشطة فى عالمه . لقد جانبنا الصواب حينئذ عندما كنا نبحث عنه بعيدا هناك فى وهم الزمان والمكان ، أو حتى فى قوانين الطبيعة كما قال إسبينوزا ، ويجانبنا الصواب إذا قلنا مع كانط "بأننا يستحيل علينا إدراك ذاته الحقة ، وما علينا إلا أن نسلم بوجوده" ، فالواقع أننا نشعر به بالفعل فى حياتنا الروحية ، ونشعر بأننا جزء منه ونتوحد به ، عندما كانت لنا الحيوية والشجاعة ، والولاء ، والقوة ، والعقلانية ، والإرادة والفهم ، نعرف عنه مقدار مانعرف عن أنفسنا ، ونكون جزءا منه بمقدار الخلقية التى نتحلى بها .

ولانجد إلا هذا التأويل لعالم "كانط" ؛ فالغموض يغلف عالمه ، وستارة الحس سميكة جدا ! ولا نجد خلفها إلا الظلام ، فلا نعرف عنه الكثير ، وليس لدينا إلا الأخلاقية ولكنها مجرد مسلمة ، ولكن أتعد معرفتنا قليلة فعلا؟ لنفرض أن الستارة نفسها كانت الصورة الحقيقية ، ويكمن السر المظلم ببساطة فى أننا قد رفضنا الجانب الإلهى الذى لدينا ، وفشلنا فى رؤية حياتنا بوصفها حياة روحية تحقق الحياة الإلهية ، لنفرض أن كل ذلك صار يقينا ولم يعد مجرد افتراض ، أفلا يؤدى ذلك إلى تحول فى فلسفتنا؟ والحقيقة لا أقترح هنا هذا التحول لأنه كان بالفعل التحول الذى طرأ على المذهب الكانطى ، الذى كان القاسم المشترك بين المثاليين الألمان ، فشته وشلنج وهيجل أو ما يسمونهم بالفلاسفة بعد كانط .

إن الفلسفة مليئة بالأمور المثيرة للدهشة ، فعندما تعتقد أن الطريق قد انتهى بسد منيع مظلم تجد مخرجا ، وينفتح باب ، مثل الذى عبر منه كانط ، وعندما تتصور مرة أخرى أن اكتشاف كانط هو نهاية الطريق تبدأ حياة جديدة فى الظهور لأول مرة ، إنها الحياة الجديدة للمثالية الحديثة . قبلت بمعنى من المعانى النتيجة التى انتهى إليها كانط ، بل وذهبت فى السلب شوطا أبعد مما ذهب ، فقال كانط بوجود الأشياء فى ذاتها بالرغم من عدم معرفته شىء عنها ، ويقول المثاليون الألمان صراحة أنهم لا يعنون بالأشياء فى ذاتها ، ومنهم من شكك فى وجودها ، ومنهم من أنكرها ، وقف كانط عند حدود عالم الظاهر ، وقال بأن علينا أن نؤمن بوجود إله وراءه نخدمه ، ولكن

لا نستطيع معرفته على الإطلاق ، ويقول الفلاسفة المتأخرون أن الحقيقة العميقة بالفعل تكمن فى أن تسلك الإرادة الإنسانية بصورة أخلاقية ، ولكن هذه الإرادة ذاتها تجسد فى كل فرد منا جزءا من الشخصية الإلهية ، أى أن الحضور الإلهى فينا يرتبط بمقدار الجزء الخير من طبيعتنا ، إن تقوانا، إذا كان لدينا أى جزء من التقوى ، تزداد إذا تسلحنا بالشجاعة والعقلانية ، وتعد فى حد ذاتها صفة إلهية ، كذلك بالنسبة لحياة اللّه ، لا تكون فى حقيقتها إلا تضحيته الأبدية بلا تناهيه ، بالدخول فى الحيوات العاقلة لعالم الكائنات الأخلاقية المحدودة ، لأن فى تضحيته يحقق نفسه ، ولا يكون سلامه سلاما منفصلاً عن العالم أو معزولاً عنه :

"حيث لا ريح يهب ولا سحاب يتحرك

ولا نجمة ثلج بيضاء تسقط

ولا عاصفة تصرخ

ولا أنات إنسان حزين تسمع(٤) " .

إنه السلام المنتصر فى عالمنا الحزين ، فيكون مثله مثل شاعر المأساة ، يحقق انتصاره فى اللحظات التى يفقد فيها نفسه فى معاناة أبطاله ، إن الحياة الإلهية تضم كل أنواع الحياة ، ليست خفية بل مكشوفة فى حياتنا ، يعيش اللّه فى كل صداقة حميمة ، وكل فعل خير ، وفى كل مجتمع منظم ، فى كل جماعة متحدة من الناس ، فى كل قانون عامل وكل فكر حكيم ، فلا حياة له وراء العقلانية ، إن شخصيته تظهر فى الاتحاد ، فى العلاقة ، فى تنظيم كل الشخصيات المحدودة ، ومن الواضح هنا – وبمعنى من المعانى – أننا أمام مفهوم جديد للشخصية ، فما نأمل فيه عبارة عن شخص وراء كل عالمنا ، وكل فعل أخلاقى من أفعالنا ، ويعلن المذهب الجديد بأن الواحد الأبدى ينتشر فى كل عالم النفوس المتناهية ، وتتشكل حياته ، من توحيد حياتنا وحياة إخواننا ، وكل الكائنات العاقلة فى كل زمان ومكان ، ولذلك قد نكون بالفعل كائنات متناهية ، أو مجرد تجسيدات زائلة للحياة الإلهية ، ولكننا نحن أنفسنا حينما نسعى للوحدة ولتحقيق الخير وفعل الصواب – نتوحد به ونشكل معه طبيعة واحدة ، ولكن من الواضح أن هذا المذهب بالرغم من انه يعد جديداً فى الفكر الحديث إلا أنه بمعنى من المعانى – وكما أشار هؤلاء الفلاسفة أنفسهم – يعد مذهبا قديما

جدا وقمة الإيمان المسيحى القديم ، فعندما قال القديس بولس للمؤمن "أنت ميت وحياتك مخفية مع المسيح فى اللّه" ، وعندما جاء على لسان اللوجوس فى الإنجيل الرابع "أنا الشجرة وأنتم الفروع" ، وقيام الكنيسة كلها على "فكرة إله ينكشف فى الجسد"، والتعاليم المسيحية الأولى فى الإنجيل المختصر ، التى قالت بالآخرة اعتمادا على المبدأ القائل "بأن ما تفعله مع أقل الناس شأنا تفعله معى" ، وأخيرا عندما قالت الكنيسة التاريخية "بأن المؤمن يستمد حياته من حياة الله وماهيته" ، أليست هذه التعاليم ما هى إلا الآراء نفسها التى قامت عليها الفلسفة الجديدة ، هذه الفلسفة التى شرعت فى تحويل العالم المظلم للكائنات المعزولة والمؤمنة –الذى قال به كانط – إلى عالم التحقق والحضور الإلهى ذاته ؟ إن هذه الكائنات الأخلاقية فى عالم كانط ليست كائنات معزولة ، لأن بالرغم من جهلها تستطيع العمل مع بعضها بعضاً ، وهل هناك عالم أفضل يمكن أن ينكشف منه النظام الإلهى ، من العالم الذى تستطيع النفوس أن تتصل مع بعضها بعضاً ، وتستطيع التعاون فى العمل ؟

ولعلكم تلاحظون للمرة الثانية أن الفيلسوف لا يخترع شيئا ، وإنما يتأمل فقط فيهدم الإيمان الأعمى بالفكر ، وبه أيضا يشيد إيمانا عقليا ذا قيمة مطلقة ، وهذا على الأقل ما قام به المثاليون الألمان ، وأود أن ألفت انتباه حضراتكم أنى مازلت مؤرخا وملاحظا فربما يكون هذا المذهب متناقضا أو ناقصا ، وجل اهتمامى الآن توضيحه وعدم الدفاع عنه ، فأضعه أمامكم الآن بوصفى عارضا ، وباعتباره مجرد فرض يحتاج إلى برهان ، وربما يحتاج لنوع من الضبط والتعديل ، ولكن فى جميع الأحوال لدينا الآن خبرة جديدة فى الفلسفة وتتمثل على وجه الخصوص فى تجسيد ماهية المسيحية فى نظرية فلسفية .

## – ٣ –

والحقيقة أن الصيغة التى تشكل بها هذا المذهب فى الفكر الألمانى قد قامت على ظروف خاصة بفترة متقلبة وجذابة تسمى بفترة الأدب الكلاسيكى الرومانسى الألمانى ، وسواء شعرتم بقيمة هذا الفكر النظرى أو بعدم أهميته فسوف تشهدون معى فى هذه المحاضرة والمحاضرة التالية جانبا من أهم الجوانب الإنسانية الواضحة

والمباشرة التى سادت فترة مليئة بالإثارة والخيال ، ووفرة الإنتاج الفكرى ، وبالأخطاء والتساؤلات ، ونعرض الآن لأول من جسد هذا المذهب المثالى الجديد فى سلسلة من الكتابات التى تعكس الفصاحة والثقة والتعقيد ، وتبين ملامح المذهب المعروض فيها صفات تلك الفترة من تاريخ الفكر الألمانى ، إنه الفيلسوف الألمانى فشته .

يعتبر "يوهان جوتليب فشته " أول فيلسوف من الفلاسفة الذين أقاموا فلسفاتهم على فلسفة كانط ، أو من يسمون بالفلاسفة بعد كانط ، كان يصغر "شللر" بسنوات ثلاث ، و"جوته" بثلاث عشرة سنة ، و"كانط" نفسه بثمان وثلاثين سنة ، كانت حياته حياة كفاح ، وبؤس ، وسعى لأهداف بعيدة ، ونجاح أدبى رائع ، وصراعات مريرة ، وانتهت فداء لوطنه ، ودفاعا عنه ، فى عام ١٨١٣ ، وأثناء حرب التحرير الكبرى ، ساهم مع زوجته فى تشجيع المحاربين وخدمتهم وإسعاف الجرحى منهم ، كان قد تجاوز الخمسين من عمره ، وأثناء تمريض زوجته للمرضى ، أصيبت بالحمى ، وتعافت منها بعد أن نقلت العدوى إلى زوجها ، فأسلم روحه فى عام ١٨١٤ ، فكانت خاتمة نبيلة فى عصر يمجد البطولة ، وشيئا من النادر أن يحدث لفيلسوف ولمواطن فى وقت واحد ، نجى فشته ، من آلام الركود الاقتصادى والاستعباد الذى عانت منه ألمانيا فى السنوات اللاحقة لانتصارها على نابليون ، ترك فشته أثرا بالغا فى الشباب ولكن عندما بلغ الخمسين من عمره كانوا قد تجاوزوا فلسفته .

كان إنتاجه الفلسفى غزيرا وعميقا ، كان فشته يجمع بين المنطق والعاطفة ، امتزج الصراع بين النزعة العقلية الحادة والطبيعة العاطفية الخيالية من جهة ، ومع الظروف والعقبات الخارجية من جهة أخرى ، فكانت حياته مليئة بالحوادث المريرة والبؤس والمعاناة ، كان من حظ ابن النساج الفقير أن يتبناه أحد النبلاء ويصحبه معه فى رحلاته لأجزاء كثيرة من العالم ، ولكن وفاته المفاجأة غيّرت أحوال الفتى وتركت الصبى معدما ، فكان عليه أن يعول نفسه أثناء دراسته الجامعية بإعطاء الدروس الخصوصية ، وبعد التخرج من الجامعة عمل مربيا لدى أسرة سويسرية ، فى عام ١٧٨٨ قابل زوجته يوهانا ران ابنة أخت الشاعر كلوب ستوك ، وبالرغم من السرعة التى تمت بها خطبتهما لم يستطيعا الزواج قبل عام ١٧٩٣ .

بعد نشر رسائله إلى خطيبته وصفها الذين قرأوها بأنها تميل للتزمت ، ونتاج طبيعى لضمير حى ، وعقلية مثقفة ، وعاطفة متأججة ، وإن كانت تميل إلى اليأس

بصورة عامة ، كان مولعا باتهام نفسه بكثرة الخطأ ، وتوجيه اللوم لنفسه لعدم قدرته على الاستقرار فى أفكاره وخططه ، ولا يهتدى إلا بحبها ، ويتساءل عن أى عناية إلهية تهتم به ، أثناء فترة الخطبة تقلد عدة وظائف ، وسافر أسفاراً عديدة بحثا عن وظيفة دائمة تحقق له الاستقرار ، كان فى الفلسفة من هواة إسبينوزا ، أو إسبينوزياً ، وعاش فترة قال عنها فيما بعد بأنها كانت مظلمة ، ومليئة بالمرارة ، وفى عام ١٧٩٠ حدث تغير مفاجئ فى حياته ، كان قد بلغ عامه الواحد والعشرين كان عليه أن يدرس ليبتز فى مجموعة من الدروس الخصوصية لأحد الشباب ، ولكى ينجز ذلك العمل ، قرأ كانط لأول مرة ، فكتب للآنسة "ران" خطابا تختلف نبرته عن الخطابات السابقة ، إنها فلسفة رائعة يقصد كانط ، تلهب خيال الإنسان وتثيره ، وتعطى للفرد إحساسا بالتسامى فوق كل المسائل الدنيوية ، فلقد حصلت منها على المثل الأعلى النبيل، بدأت الاهتمام بذاتى ، ولم أعد أهتم بالأمور الخارجية ، ولذلك بدأت أشعر بنوع من السكينة التى لم آلفها من قبل ، وشعرت بأمتع أيام حياتى بالرغم من الضائقة المالية التى أمر بها ، وعزمت على تكريس بعض سنوات عمرى لدراسة هذه الفلسفة ، على أية حال فهى فلسفة صعبة وتحتاج لنوع من الشرح والتبسيط ، فلسفة تقوم على مجموعة من الآراء النظرية المتفرقة ، التى قد لا تكون لها صلة مباشرة بالحياة الإنسانية ، ولكن نتائجها تعد فى غاية الأهمية بالنسبة لمثل هذه الفترة التى نعيش فيها ، حيث ينتشر الفساد الخلقى فى كل مكان ، ومن يساعد على نشر هذه النتائج فى العالم يستحق كل التقدير ، رجاء إبلاغ والدك بأننا كنا على خطأ فى بحثنا فى ضرورة الأفعال الإنسانية وحتميتها ، فقد أدركت الآن أن إرادة الإنسان إرادة حرة ، والكفاءة غاية وجودنا ، والسعادة لا قيمة لها ، وأرجو أن تقبلى اعتذارى عن تلك الآراء الخاطئة التى كنت أدرسها لك عن هذه الموضوعات ، ولذلك من الحين فصاعدا عليك الثقة فى حسك الداخلى ، وإن لم يكن لديك الحجة الكافية للدفاع عنه .

ولئن كان من المتوقع ، أن تشعر "يوهانا ران" بعد قراءة هذا الاعتراف بنوع من الغيرة من صحبته " لنقد العقل الخالص" بدلا من التفرغ لها ولصداقتها إلا أنها كانت على درجة كبيرة من النضج ودماثة الخلق ، فأرسلت له خطابا تخبره فيه بتحسن أحوال والدها المادية ، وأن بإمكانه العودة إلى زيورخ ، والزواج منها ، وبالتالى يستطيع أن يكرس وقتا أطول لدراسة الفلسفة . حدث تغير كبير فى فكر وسلوك

التلميذ الجديد لكانط ؛ فكتب لأخيه ، بأن الآنسة "ران" إنسانة نبيلة حقا ، ولكنه لا يحب القيود ويميل للاستقلال ، ويشعر بأن حدثا جديدا قد طرأ على حياته ، جعله يعيد نظرته للعالم من جديد ، والزواج يقلم أجنحته ويسجنه هناك فى سويسرا ، وربما يقف حائلا أمام اتباعه لهذا النهج الفلسفى الجديد ، كان مترددا ، حتى إنه قد فكر فى الهرب ، وعدم الكتابة لها مرة أخرى .

لم يظهر فى رسائلة بالطبع للآنسة "يوهانا " هذه الأحاسيس ، ولقد أشرت إليها فقط حتى أبين ما كان يجيش فى صدر هذا المدرس الشاب ، كان يريد أن يفعل كل شىء ، يعلم "يوهانا" الفلسفة الجديدة ، ويتزوجها ، ويتوقف عن الشعور بالتردد الذى جعله يشبه موجة من موجات البحر ، ويعلم العالم كله هذا المذهب الكانطى الجديد وكل جوانبه الروحية المخلصة ، ويجب أن يجنب بلده الفساد والثورة ، ويفكر ويعمل دون توقف ، وهكذا يجد المرء نفسه أمام أحد أبطال الروايات الألمانية ، إنسان يجمع بين القسوة والنبل ، وسعة الاطلاع ، فكان فى وقت واحد الثائر والمثقف والعطوف والساخر ، فقد كان فشته يميل إلى السخرية والتهكم أيضا ، كتب مرة لأخيه "إن قلبى خاو ، وتركتها تحبنى ، فلا أشعر بأى عاطفة تجاهها" ، وفى الوقت نفسه كتب خطابا لها يفيض إعجابا وإخلاصا "عزيزتى ، لست إنسانا خاليا من الأخطاء ، فأى مخلوق أنا! يصفنى الناس بالشخص الرزين ، ولكنى أجد نفسى أسلك وفقا لأهوائى فياصاحبة الإرادة القوية هل تضعى حدا لحياتى القلقة "(٥) ؟ .

فى ظل هذه الأوضاع قبل فشته العمل كمدرس فى وارسو ، ولكنه لم يحقق النجاح فى عمله بسبب عدم إجادته للغة الفرنسية ، وفى عام ١٧٩١ ، وأثناء عودته من وارسو التقى بكانط فى مدينة كونسبرج ، نظر الفيلسوف العجوز والمقتر ، نظرة شك وارتياب لهذا الشاب المفلس ؛ فقابله بنوع من الفتور ، زادت هذه الإهانة من تصميم الشاب ، فمكث فى كونسبرج قرابة شهرين ، عكف فيهما على كتابة بحث عن فلسفة الدين الذى ظهر معبرا عن روح كانط ، فكان بعد نشره فى العام التالى ، غفلا من اسم المؤلف ، أن اعتقد الناس أنه من تأليف كانط نفسه ، فكان من " كانط " أن حاول تصحيح ذلك الوضع ، أشار إلى اسم المؤلف الحقيقى بنوع من التقدير ، وهكذا بضربة واحدة تحدد مستقبل " فشته " الفلسفى ، فحصل على لقب الفيلسوف المعظم ، وعلى شهرة واسعة بين القراء ، فى السنة التالية عاد إلى زيورخ ، وكان قد حقق شهرة

كبيرة ، وتصادف حدوث تحسن فى الظروف المادية والأحوال المعيشية للخطيبة ، وغدت أكثر ثراء عن الحالة التى كانت قد أرسلت فيها خطابها العملى والموضوعى لدعوته للزواج بها ، فلم يعد هناك ما يمنع زواجه منها ، فكان أن تزوجها فى أكتوبر من عام ١٧٩٣ ، وعاشا حياة سعيدة ، وفى عام ١٧٩٤ تلقى دعوة للتدريس فى جامعة يينا التى كانت تعد مركز الحياة الفكرية فى ألمانيا .

- ٤ -

ولئن كانت حياة " فشته " حتى الآن قد تشكلت من الأزمات الأولى التى واجهها فإن التشكيل نفسه والمزيج من العظمة والحماس والفكر ، وضيق الأفق أحيانا إن شئت الدقة قد ظل مكونا لشخصه حتى نهاية حياته ، اتهم بالإلحاد فى عام ١٧٩٩ وبالرغم من بطلان تلك التهمة إلا أن دفاع " فشته " عن نفسه أثار المشاكل لأصدقائه ، الأمر الذى أدى إلى استحالة استمراره فى يينا ، فقد اضطر المعيل لرجال الأدب والفن والثقافة الحرة فى ألمانيا دوق فيمار ، وبناء على نصيحة " جوته " أن يعزله من كرسي الأستاذية ولكنه استمر فى التدريس فى برلين . بات " فشته " فى السنوات اللاحقة ذا خبرة واسعة فى العديد من الجوانب ، ولكنه ظل حتى النهاية صاحب مبادئ حماسية ، وصاحب فكر ، ولكن العيوب المصاحبة لهاتين الصفتين جعلته يظهر فى المناقشات صاحب نظرة ضيقة ، وسريع الغضب ، وميال إلى تأكيد ذاته أينما كان هناك نوع من الصراع الفكرى بينه وبين أى فرد أو جماعة ، ولم ينقذه شخصه البطولى أو ميله للرحمة والدعة ، كان فى المناقشة مثيرا للعواصف ، حقيقة كان محاورا جيدا ، وعميقا فى تحليلاته ولديه اقتناع عميق بوحدة العلم ، ولكن الأهم من ذلك كله إحساسه العميق بذاته وشخصيته ، وحب إظهار قيمته الذاتية ، الأمر الذى دفعه للقول بلهجة واثقة "إن المذهب الفلسفى الذى تتمسك به يعتمد كلية على شخصك" لذلك كان فى كل كتاباته ومناقشاته لا يقتصر بمخاطبة العقل فقط ، وإنما يسعى لإثارة كرامة الفرد وإلهاب وجدانه حتى تقتنع بأفكاره ، فلا يكتفى بإقناعك فقط بل بتحويل سلوكه أو تعديله ، لنقيضة يراها فى شخصك ، كان "جوته" يقول فى نوع من المداعبة ، أنه يقرأ فشته ، "لكى يعرف نقائصه من " فشته " ، وترك نفسه ليوبخه" ، بل إن فشته ذاته ، قد عاب على نفسه ، نمط تفكيره قبل معرفته " لكانط " وفكره ،

والتحول الذى طرأ عليه بسبب ما استمده من " كانط " ، فقد خلصه كانط من أسر الإسبينوزية ، ومن القيود البشعة للعالم الخارجى ، يقول " فشته " لقد تحولت بسبب اقتناعى بمقولة كانط "إن الكائن العاقل يبنى عالمه ، والعالم الخارجى لا قيمة له" واستطاع " فشته " بما أضافه لعناصر المذهب الكانطى أن يؤسس مذهبه الفلسفى ، الذى غالبا ما يسمى خطأ "بالمثالية الذاتية" .

نستعرض أولا الخطوط العامة لفلسفة فشته ثم نعرضها تفصيليًا فيما بعد . فبالرغم من أن فشته قد وافق على قول كانط بأن الزمان والمكان يوجدان فى الوعى فقط ، ولا نستطيع أن "نعرف الأشياء فى ذاتها" الكائنة فى الخارج - إلا أنه عاد وأنكر تماما وجود الأشياء فى ذاتها خارج الوعى على الإطلاق ، فالعالم الذى نعرفه نحن الكائنات الروحية مهما كان صلبا وثابتا كما يبدو ومهما كنا خاضعين لوقائعه وحوادثه فإنه يظل بعد تحليلنا له قائما هناك بسبب تعرفنا عليه بوصفه موجودا بالنسبة لنا ، العالم إذن هو العالم الذى تصنعه الذات ، بذلك تصبح المبادئ الأساسية لمذهب فشته هى : أن كل فلسفة تستمد وجودها من حقيقة أولية ، ألا وهى أن كل النفوس الحية والحرة تختار تأكيد ذاتها ، ولذلك تبنى كل عالمها المنظم . وبالتالى يكون القانون الخلقى تبعا لذلك أسبق حقيقة من كل أنواع المعارف الأخرى ، ويحدد كل ما نعرفه معرفة نظرية ، لأن معرفة عالم معين عن " فشته " تعنى صناعته ، وبالتالى يعترف بحقيقة أن نسلك بهذه الطريقة أو تلك ، ولذا يصبح قانون الفعل القانون الخلقى بالنسبة لفشته ، الأساس الأول لكل معرفة نظرية . ويعد العالم الخارجى الضرورى المحيط بنا ، وبعبارات فشته الرائعه والجريئة "الموضوع ، المادة (الفرصة) التى تجعل واجبنا متجليا أمام حواسنا ، ولكن فوق كل ذلك ، أو النقطة الرابعة أن فشته قد ذهب مؤخرا عندما قام بتطوير مذهب كان كامنا أو متضمنا فى أعماله الأولى ، وهو المذهب القائل بأن العالم الذى تخلقه النفوس وتؤكد ذواتها به ويجسد المادة الخام لقانونها الخلقى ويجعل هذا القانون واضحا أمام الحس بوصفه فرصة لتحقيق الواجب الخلقى - أقول أن هذا العالم ، مخلوق النفوس يشكل حياة العقل الواحد اللامتناهى ويجسده ، يحقق إرادة الله التى تعلو فوق مستوانا الشخصى المتناهى ، بل وتستخدم كل حياتنا الواعية والإرادية ، بوصفها جزءا من حياتها ، إن مذهب فشته ، وبالتحديد فى أحد أعماله المتأخرة (الطريق للحياة السعيدة) ، قد وحد بين مذهبه

وما جاء فى تعاليم الإنجيل الرابع ، فوفقًا لهذه النظرة يكون الله هو الشجرة ، والكرمة ، طالما أنه يكشف عن نفسه لنا ، ونمثل نحن الفروع المثمرة ، إذن العالم الواقعى الوحيد هو عالم النشاط الواعى ، وبالتالى عالم العلاقات الروحية ، والمجتمع ، والأعمال الجادة ، والصداقة ، والمحبة ، والقانون ، والوجود القومى – فى كلمة واحدة : عالم العمل ، أما بالنسبة للمادة فهى مجرد المادة الظاهرة التى نحتاج إليها لتجسيد عملنا الأخلاقى والتعبير عنه أو لصياغته وعرضه وثباته .

ولشرح نظرية " فشته " عن العالم الخارجى بطريقة أخرى ، أقول إن فشته يعتقد أن الفرد لا يستطيع أن يعمل عملا مشتركا مع الفرد الآخر إلا إذا كانا شريكين فى عالم حسى واحد ، لذلك يتطلب ولاؤنا المشترك ، ووضعنا الاجتماعى ، وواجبنا أن نحاول جميعا تجسيد مثلنا العليا فى نفس الصور الحسية ، أى فى صور حسية واحدة ، فإذا نجحنا فى ذلك ، أمكن لنا أن نرى المنازل نفسها والشوارع ، الناس أنفسهم يتحركون ، الأعلام نفسها ترفرف ، ونستطيع العمل مع بعضنا البعض بمجرد تحقيق هذه الرؤية المشتركة الأشياء نفسها ، وإذا لم نعرف كيف نتعاون فى العمل ، أو نعمل مع بعضنا بعضا ، يجب أن ندرك أن ذلك راجع إلى عزلتنا الخلقية الغامضة ، وإلى انفصال عوالمنا الحسية ، أو أننا نعيش حلما أو نحيا وهما ، فعندما لا أعمل أكون مغيبا فى حلم دائم ، وحين أعمل بجد وبنشاط أحيا فى حالة من اليقظة ، ولذلك طالما أقوم بفعل الصواب ، وأنشط فى تحقيقه ، أرى المادة نفسها التى يراها أقرانى فى العمل . المادة إذن مجرد شرط لتحقيق أعمالنا المشتركة ، فكل فرد منا يخلقها لنفسه ، ونتفق فى المادة التى نخلقها معا جميعا ، حينما نعمل من أجل تحقيق غاية مشتركة وتضمن لنا معقولية الخطة الإلهية القدرة على العمل مع بعضنا ، وعلى خلق المادة ، المشتركة بيننا ، وفى الوقت نفسه ، الإنسان الطيب والإنسان الشرير أو النبيل والوضيع أو القوى والضعيف ، لن يشاهدوا جميعا العالم الحسى نفسه ، فالعالم الحسى يختلف تبعا للإدراكات الخلقية للفرد ، فيظهر العالم الحسى الخارجى عالما عاقلا ، ومنظما للإنسان المثقف ، بينما يبدو فوضويا وعشوائيا ولا معقولا للإنسان البدائى ، وهكذا بالنسبة للإنسان الفاضل ، والإنسان الشهوانى ، وللحكيم والأحمق ، ولذا يعتقد فشته أن المذهب يطابق الوقائع الفعلية ، يقول الفيلسوف

"إن الضرورة التى يفرض بها الاعتقاد فى وجود الظواهر نفسه علينا ، ضرورة أخلاقية ، وذلك باعتباره الاعتقاد الوحيد المتاح للكائن الأخلاقى ، الذى يكشف فيه واجبنا نفسه" ، كانت هذه هى الخطوط العامة للمثالية الذاتية التى قال بها " فشته " ، وإن كان من الأفضل تسميتها بالمثالية الأخلاقية ، وعلينا الآن وبعد هذا التلخيص العام والأولى أن نرى ماذا يمكن أن نقوله عن هذا النوع من المثالية .

قد يقول البعض منكم ، إن الأشياء فى ذاتها التى قال بها " كانط " قد اختفت من عالم " فشته " ، ومع ذلك نادرا ما نشعر بفقدانها فى البداية ، ولقد شعر " كانط " بأنه خارج عالم " فشته " العجيب ، وعبر عن ندمه ، وعن أن الموت كان أفضل من تشجيع هذا الشاب ، وقال عبارته المشهورة ، "أنقذونى من أصدقائى" والواقع أن التحول لا يكمن فقط فى تصميم فشته على التخلص من عالم الأشياء فى ذاتها الكانطية ، وإنما فى النفاذ مباشرة إلى قلب النظام الخلقى ، الذى افترض كانط أفضليته وأولويته ، ومع ذلك إذا ما سألنى سائل بوصفى مثاليا محدثا عن ما إذا كنت أقبل قول " فشته " على أنه الحقيقة النهائية بالنسبة للمذهب – أجيبه مباشرة بالرفض ؛ لأن هذا المذهب المثالى لا يعبر عن المثالية الحقيقية التى تكن احتراما حقيقيا للنظام الطبيعى وللتجربة ، إن استغناء " فشته " ببساطة ، عن كل النظام الطبيعى الخارجى لا يعد عملا متهورا فقط ، وإنما عمل غير مبرر أيضا ، فلا يجد الدارس الحديث لفسيولوجيا الأعصاب ، ولحقائق التطور والتداخل المتبادل بين العوالم الأخلاقية والمادية ( العضوية ) التى أثر للمثالية الأخلاقية ، التى قال بها فشته ، ولكن بناء على الآراء الحديثة والجديدة التى تأسس عليها الفكر الحديث ، وإن كان فى بعض المجالات وليس فى كل مجالاته ، نلاحظ أن كل الحركة المثالية الألمانية المتأخرة ، والتى بدأها فشته ، تمثل من وجهة نظرى ، وكما قد تلاحظون فيما بعد ، دائرة تنتمى لجانب واحد من جوانب التيار الرئيسى للفكر الحديث ، وكما سوف نلاحظ فيما بعد ، أن الفكر الحديث قد استمد ثراءه من هذه الدائرة ، وأن هذه الخبرة الفلسفية كان لها دورها فى النتاج النهائى ، ومن لم يستطع رؤية عالم فشته رؤية صحيحة لن يدرك عالم اليوم إدراكا كاملا .

إذا كانت التجربة إحدى الطرق العديدة للوصول إلى الحقيقة أود منك اتباع منهجها عند دراسة فشته ، فعندما تسمع عنه أو تقرأ عليك أن تفكر فيه بوصفه أحد التجسيدات أو التعبيرات الجميلة ، والناقلة والبناءة للأطوار المتقلبة للفكر الألمانى وعاطفته ، والتى نعرفها جميعا فى أيامنا هذه ونراها ماثلة فى الأغنية والقصة والمسرحية وفى فنون أخرى ، إن التمرد الذى يظهر عند فشته هونفسه الذى أعطى لنا فاوست وكتاب الأناشيد لهينه ، وينقل لنا الكون كله ، فى أى أغنية من أغانى شوبرت أو شومان ، ويشيد عوالم عظيمة ويهدمها فى ثلاثية فاجنر ، لقد بات العالم فى ظل هذا الفكر المتمرد عالما قابلا للتغير ، عالما مرنا ، عالم الأفكار الإلهية والأفكار الشيطانية فى الوقت نفسه ، ولكنها ليست أفكاراً أزلية أو ثابتة ، بل هوائية ومتغيرة ، لم يعد العالم هو العالم نفسه الذى تنظر له ألمانيا "بسمارك "أو "وليم الثانى" ، وإنما عالم الرومانسية الألمانية التى أطلق عليها "جان بول" اسم مملكة الفضاء ، لقد جعل فشته هذا العالم المثالى عالما أخلاقيا ، وقد وجد آخرون غيره – وكما سوف نعرف فيما بعد – أن عالم النفوس هذا عالم رومانسى ، عالم العاطفة ، أو عالم أى شىء آخر ، إلا الوقائع الصلبة ، ويعتقدون فى الوقت نفسه أن هذا العالم العاطفى المتقلب عالم حقيقى ، والعالم الواقعى عالم متغير وفى صيرورة دائمة ، وتتبدل كل جوانب وجوده ، مثلما قال "هيراقليطس" قديماً ، ويحافظ أيضا ، على وجود اللوجوس المقدس والأزلى من خلال هذا التغير ، إن عمل الفيلسوف الثائر أن يلاحظ الجوانب المختلفة لهذا التغير ، وهذا التبدل ، وهذا التنوع الظاهرى ، الذى تكمن وراءه الحقيقة الأبدية ، وتكشف عن نفسها لنا من خلاله ، لا وجود لشىء ثابت فى هذا العالم المتقلب ، فتتبع الفكرة فكرة أخرى ، وتتوالى وتتعدد وجهات النظر ، وتطارد نظرية رومانسية نظرية أخرى ، وقد ينتابنا الشعور بالخوف من عدم وجود أى حقيقة يقينية على الإطلاق ، وأن الوضع يشبه حالة عالم الشك الذى قال به هيوم ، وحتى إن وجدنا "الكأس المقدس ذاته ، سوف يختفى ويتلاشى فى التراب" ، ولكن إذا راقبنا الوضع بدقة وتسلحنا بالصبر نستطيع أن نرى من خلال هذه الصور المتعددة الصورة الحقيقية التى تكون كامنة وراء كل هذه التغيرات ، ونستطيع إدراكها إدراكا واضحا ، إن عالم فشته الأخلاقى ، حيث تجسد المادة واجبنا أمام الحس ، وعالم المدرسة الرومانسية حيث تسود العاطفة فى كل شىء ، يعدان جزءا من الإيمان

الحقيقى ، ويجب أن نكون على وعى تام أثناء دراستنا بأن ذلك هو الخيط الذى نهتدى به فى متاهاتنا ، فالحقيقة هى الكل ، وكل فكر رومانسى أو خيالى يعد جزءا منها ، وله مكانه الثابت فيها .

ولكن لننظر مرة ثانية وبصورة فاحصة لوجهة نظر "فشته " ، يقول فشته إن الشىء الواضح فى كل فلسفة أن هناك نفسا ، وإذا كان للذات أن تمارس عملها ، فإن عليها أن تبدأ أولا بإثبات وجود نفسها ، وعندما تثبت الذات وجودها "أنا موجود" فإنها تثبت أيضا وجود شىء آخر مساو لها ، أى وجود شىء بجانبى ، فهناك "اللاأنا" وإن كنت لا تؤمن بأن كل ذات تمارس هذا الفعل فإن فشته يدعوك لممارسته بنفسك لترى كيف يظهر لك هذا الموقف المحير، فأولا أبدأ بإثبات وجود ذاتى ، ثم أحكم بعد ذلك بوجود شىء ما بجانبى ، حقيقة قد أستطيع معرفة وجودى ، ولكن كيف أخرج خارج ذاتى ، وأحكم بوجود ما ليس فى ذاتى ، أو بوجود اللا أنا ؟ وكيف يتأتى أن أفكر فى وجود شىء آخر غير ذاتى ، وأحكم بوجود شىء غير وجودى؟ الحل الذى قدمه فشته حل بسيط جدا ، فهذا اللا أنا ليس موجودا هناك أو مفروضا من الخارج ، فالمسأله كلها أن ذاتى الحقة ، تختار بحرية تامة ، التعرف على وجود شىء ما بجانب وجودى ، شىء واقعى موجود هناك ، حقيقةً قد يظهر أمام ذاتى اللحظية الخاصة والتجريبية ، أنى لا أختار هذا الواقع الخارجى ، وكل ما هنالك أنى أجده موجودا أمامى ، إلا أن ذلك لا يمثل حقيقة وجوده ، فهذا الواقع الخارجى هو الواقع الذى تختاره ذاتى الحقة فى كل لحظة ، فإذا لم أختر التعرف على شىء خارج ذاتى ، لن أجد ما أفعله ، أو ما أقاومه ، أو أحاربه وأنتصر عليه ، أو أحبه ، باختصار لن أجد شيئا أمارس عليه أفعالى ، إذن الحقيقة العميقة هى حقيقة عملية – فأحتاج لشىء غير ذاتى لكى أمارس نشاطى ، أى لكى أكون موجودا ، فخبرتى خبرة عملية ، نوع من التحقق الذاتى – أى نستطيع القول ، بأنى أكون موجودا ، بسبب ربط واقعة وجودى بواقعة أخرى خارجية غير ذاتى نفسها ، أى أضع الحدود لذاتى ، بوضع شىء خارجى صلب جامد أزلى ، أى بوضع نقيض لوجودى أو ما يتعارض مع ذاتى ولكن هذا الحد ذاته ، الذى أضعه لذاتى ، يكون حقيقة هو الاختيار الحر لذاتى الحقة ، وبهذا التحديد لذاتى ، أقدم لها شيئا تفعله ، وأستطيع بذلك أن أحقق وجودى ، ومع ذلك هذا النقيض ، الذى يعتمد وجودى عليه ، يكون نقيضا لطبيعتى

الحقه ، إذن لابد أن يكون لدى عالم خارجي ، بوصفه مسرحا لنشاطي ، ويكون وجودي ، عبارة عن هزيمة هذا العالم الخارجي وانتصار ذاتي عليه ، لابد أن يصبح ملكي ، وأن أستطيع إثبات ملكيتي له ، وهذه العملية كلها ، أي قيامي بالحكم على وجود عالم خارجي ، يقع خارج ذاتي ، ثم قيامي بنوع من النشاط الذي أستطيع به التوحد مع هذا العالم ، ليس بوصفه موجودا مستقلا في الخارج ، وإنما بوصفه يعبر عن ذاتي ، أو بوصفه عالمي ، أو العالم الذي تتكون منه حياتي ، أقول إن هذه العملية تعبر عن ما نقصد بالعمل ، أو بالحب ، أو بالواجب .

ويعتقد "فشته" أن هذه العملية تحدث باستمرار ، ولا تتوقف أبدا ، فكلما زاد الذات واتسع زادت الحاجة لعالم خارجي أوسع وأكبر للتعبير عن طاقات الفرد وإمكاناته ، لذلك يحتاج رجل الأعمال إلى وضع عالم مملوء بالموضوعات التي يمارس عمله عليها ، وبدون الحكم بوجود هذا العالم من الموضوعات ، يتوقف رجل الأعمال هذا عن عمله أو عن وجوده ، أي يمكن القول إنه يعتزل العمل ، أو يختفي هو وعالمه ، إن فكرة فشته الرئيسية تتلخص في أن عالمك الخارجي أو اللا أنا الذي يخصك يتسع بالقدر الذي يصنعه نشاطك الروحي ، أي يتسق حجم موضوعاته مع درجة نشاطك الروحي ، حاول فشته أن يبين بالتفصيل كيفية ظهور الصور المختلفة التي نتعرف بها على الواقع الخارجي ، كالإدراك ، والتخيل ، والمكان ، والزمان ، والسببية ، وغيرها من الصور الأخرى ، ولئن كان الوقت لا يتسع هنا لعرض تلك المسألة بالتفصيل ، فإنه يمكن القول وبدون الدخول في تفصيلات ، أن لب مذهب فشته يكمن في التوحيد بين عقل كانط النظري وعقله العملي ، والقول بأن حكمنا بوجود عالم خارجي مكون من الأشياء والأشخاص يعبر بصورة عملية عن حكمنا وانشغالنا بالأشياء والأشخاص الذين نختار تحديدهم ، وكل فرد منا يبني عالمه الخاص ، ويشيده بطريقة لا واعية إلى حد ما ، حتى أنه يبدو أمام الفكر اليومي العادي ، أنه لم يشيده على الإطلاق ، وإنما وجده هكذا ، لأن كل فرد منا لا يرى العالم الذي يشيده الآن بأفعاله الحاضرة فقط ، بل يرى العالم الذي قد شيده بأفعاله الماضية أيضا ، وبذلك تكون حياتنا كلها ماثلة أمامنا ، وعالمنا عالم أفعالنا الشعورية واللاشعورية ، وحين ننظر لعالمنا على أنه قدرنا ، ونتحدث عن وجود جوهر خارجي

كما قال إسبينوزا نكون قد جانبنا الصواب ، فبدون نشاط لا وجود للعالم ، وبدون وجود الذات لا وجود للعالم ، وبدون حكم بإثبات الذات ، لا وجود لحكم بإثبات الموضوعات والوقائع التى تحكم الذات بوجودها ، تلك على الأقل أهم الأفكار التى يؤمن فشته بها .

ولكن قد يتساءل الفرد قائلا ، أليس نتائج ذلك كله نوعا من الوجود- الذاتى المنعزل حيث ينغلق كل فرد منا على حياته الخاصة؟ ألا يكون للعالم الروحى وجود مستقل مطلق؟ ألا يعتبر مجرد حلم لنشاطنا الخاص؟ إن فشته لا يعتقد ذلك ، وهنا يأتى الجزء الذى يعتبر أصعب أجزاء مذهبه على الإطلاق ، والذى لم يستطع توضيحه توضيحا كاملا ، بالرغم من المحاولات العديدة التى بذلها ، وسوف أحاول عرضه على حضراتكم ، فعندما نفكر فى نشاطنا الداخلى لا نجده نشاطا يعبر عن إرادة – ذاتية فردية ، بل يعبر عن سعى شديد تجاه حياة كلية ، ولذلك الذات الحقة (المسألة حتى الآن واضحة تماما) ليست هى الشخص الخاص ، أو الفرد المسمى بيوهان جوتلب فشته ، المعلم الفقير ، العاشق للآنسة يوهانا ران ، الأستاذ فى جامعة يينا ، المتهم زورا بالإلحاد .

إن فشته يعتقد أن هذه الذات الحقة شيء لا متناه ، وتحتاج لعالم من الحياة اللامتناهية للتعبير عن ذاتها فيه ، ولا يستطيع قانونها الأخلاقى أن يعبر عن نفسه تعبيرا كاملا فى حياة كوكب واحد أو حياة واحدة ، قد يكون ، يوهان جوتلب ، أحد أنبيائه ، ولكن السماوات كلها لا يمكن أن تعبر تعبيرا كاملا عن أمجاده وعمله الأبدى ، لم يستطع أى فرد منا أن يصل إلى مرتبة العقل الحق الذى يعبر عنه كله ، إن كل فرد منا عبارة عن تجسد جزئى للقانون الخلقى ، أو عبارة عن إحدى أدواته ، وهذا الجزء الواعى لدينا ، يخبرنا بأن هذا القانون هو التعبير عن حياة العالم اللامتناهية ، إن الذات الحق هو الإرادة التى توجد فى كل مكان وفى قلب كل الأشياء ، فهى الشجرة ، وإرادتنا الفروع . لقد حاول " فشته " أن يبين بطرق عديدة ، كيف توجد الإرادة المطلقة ، وكيف تحقق وجودها ، وكيف تحقق نفسها بصورة أبدية من خلال الإرادات العديدة المتناهية ، فكل إرادة متناهية من هذه الإرادات وبوصفها إرادة أخلاقية تقوم بتشييد عالمها الحسى ، وتجد فى هذا العالم الحسى تجليات الإرادات الأخرى ، لأن كل هذه الإرادات المتناهية ، تعمل معا ،

بوصفها أدوات للإرادة الإلهية ، إذ يقول الوعى الخلقى لكل منها : "إذا كان وجودى وجودا حقيقيا ، فكذلك وجودهم" ، فساهم معهم ، وشاركهم العمل واحترم حقوقهم ، وقدس حريتهم ، وتعاون معهم فى بناء عالم أرقى من العالم الذى يراه كل فرد منهم الآن ، ويكون به قدر من الحرية يفوق ما يشعر به الآن" ، لذلك نجد فى حياتنا الأرضية هذه ، وفى تنظيمها ، ووحدتها ، وفى السلوك الخير الذى يهدينا لحياة أفضل ، جزءا متحققا من الإرادة الإلهية ، ولكن تظل عملية تحققها تحققا كاملا مسألة ليس لها نهاية ، فلا يكون لها تحقق كامل على الإطلاق فى أى مكان أو فى أى عدد من الإرادات المتناهية ، ومثلما أسعى أنا نفسى ، لتحقيق ذاتى طوال مشوار حياتى ، ولا أنجح أبدا فى إنجاز هذا التحقق الكامل ، ومثلما أصارع وأواجه الصعوبات ، وأنسى الانتصارات التى أحققها ، حتى أتفرغ لتحقيق انتصارات جديدة ، كذلك أيضا لا تسكن الإرادة الإلهية فى عوالمها ، وتنتقل من ذات إلى أخرى ، ومن انتصار لآخر ، ومن تحقق إلى تحقق ، بحثا عن تحققها- الذاتى الكامل ، ولذلك يتصور فشته الإله الحق ، موجودا فى عالمنا بوصفه المشكل لنظامه الأخلاقى ، والحياة الكامنة وراء كل حياة متناهية ، الخالق الأبدى والروحى لذاته ، الذى لا ينتهى عمله أبدا ، ولا يستريح إطلاقا ، ولا يتجسد كاملا فى أى كائن فرد فى أى مكان ، وتكون حياته هى الوحدة العضوية لكل الكائنات ، ويعتقد " فشته " أن الإله يجد سلامه النهائى فى هذا العمل المستمر ، الذى يثبت فيه ذاته باستمرار ، والذى يستطيع من خلاله تحقيق العالم الذى تجسده يجسيدا كاملا .

– ٦ –

إن أوضح عرض لمذهب فشته قد قدمه هو نفسه فى كتابه "رسالة الإنسان" ، نشر هذا الكتاب فى عام ١٨٠٠ ، بعد مغادرة " فشته " لجامعة بينا ، وكان يسعى فيه للدفاع عن نفسه أمام العامة ، وإلى تفنيد تهمة الإلحاد التى اتهم بها ، ويقع العمل فى ثلاثة أجزاء ، هى الشك والمعرفة والإيمان ، وصف فشته فى الجزء الأول "الشك" آراءه ومشكلاته قبل تأثره بكانط ، أى مرحلة ما قبل كانط ، وعرض فى الجزء الثانى "المعرفة" للثورة التى حدثت فى أفكاره بسبب تأثره بكانط ، وشرح فى الجزء الثالث "الإيمان" ، تصوراته للنظام الأخلاقى وللإرادة اللامتناهية . جاء أسلوبه بليغا ، كثير

الشروحات والأمثلة ، ويتسم العمل فى مجمله بالأصالة والإبداع ، يقول فشته مخاطبا اللامتناهى ذاته : "أيتها الإرادة المطلقة ، التى لا تسمى باسم من الأسماء التى نعرفها ، تركت لك روحى ، لأننا لا ننفصل عن بعضنا بعضا ، فصوتك ينطلق من خلالى ، وصوتى يحيا منك ، وكل أفكارى الصحيحة ما هى إلا أفكارك ، وإن كنت لا أدركك إدراكا واضحا ، ولكن بمعرفتك ومعرفة وجودك ، أدرك ذاتى ، والعالم من حولى ... ، إن معرفتى بك معرفة بسيطة بريئة ، تشبه معرفة الطفل بالأشياء ... ، فلا أعرف وجودك الحقيقى ، أو ما أنت فى ذاتك ... ، إن معرفتى بك ، تظل معرفة محدودة بالرغم من آلاف النفوس التى تجليت منها ، لأن كل معرفة أكتسبها عنك تصبح معرفة محدودة .. ، كلا ، لا أريد معرفة حقيقتك فى ذاتك ، ولا أعرف إلا تجلياتك فى حياتى .. ، فقد ألهمتنى معرفة واجبى ... ، وتعرف ما أفكر فيه وماذا أريد .. ، أنت الآمر بأن يظل امتثالى الحر فعالا إلى الأبد ...، وأنت الفاعل لأن الفعل جوهر إرادتك ... ، وأنت الموجود الحى ، لأنك تعرف وتريد وتفعل ، وحاضر دائما فى عقلى ، ولكن لن أعرف إطلاقا من أنت فى حقيقتك ، مهما طال الزمان" .

وهكذا يبدو واضحا أن إيمان " فشته "، الذى يتم فيه المطابقة بين الطرفين ، يختلف فى جوهره عن افتراض كانط وجود إله وراء عالم الحس ، فعند فشته رسالتى أو مهمتى هى الواقعة المركزية فى الوعى ، ولا أستطيع معرفتها دون اعتبار وتفكير عميق ، وعندما أدركها أجد إرادة قوية جبارة تحتاج زمنا لا متناهيا ، تحقق فيه رسالتى ، والأعمال التى اخترت إنجازها فى حياتى لذلك من الواضح أن ذاتى الحقة ليس هى أنا العالم الحسى ، أى الذات التى تأكل وتتحدث وتحمل اسمى ، وقد يكون من الاقرب للحقيقة ، القول بأن الأنا الحقة الحقيقية ، اللا شخص إلى حد كبير ، أو إن شئت ، الذات الشخصى الحقيقى الجوهرى ، يحتاج للتعبير عن ذاته فى عالم العمل الاجتماعى ، ولذلك نكون نحن البشر ، أصحاب النفوس الإنسانية ، عندما نعمل مع بعضنا بعضا ، أو نشارك فى العمل ، عبارة عن ذات عضوى واحد ، ونشعر جميعا بوجود هذا الذات العضوى ، أثناء تعاوننا والعمل مع بعضا بعضا . ولكن ظهور ووجود هذا الذات الاجتماعى الواسع ، لا يستطيع أيضا أن يحقق رسالتى ، أو المهمة التى تحملها ذاتى الحقة أو شخصيتى العميقة ، لأن مهمتى الحقة أبدية ولا متناهية ، ويتحقق من خلالها ارتباطى بجوهر الشخصية الإلهية ، ليس بوصفها

مسلمة ، وإنما بالوعى الذاتى العميق الكامل بوجودها ، وعندما أتأمل هذه الحقيقة ، وأدركها إدراكا واضحا ، يتلاشى إحساسى بوجودى الأرضى المحدود الغامض ، وعندما أعمل معك أدخل فى قلب السر الإلهى ، فى الأنا الواحد لمجتمع النفوس الذى يعد فعله الحر الشريان الذى يغذى وجودنا الروحى . ويتساءل فشته ألا يصدق ذلك علينا جميعا ؟ إن حياتنا لا قيمة لها بدونه ، فهو الأنا الحق ، والإرادة الوحيدة التى لا إرادة بعدها ، ولكنه يحيا ويتحقق وجوده فى كل فعل نقوم به ، وكل محبة نشعر بها ، وفى كل نبضة من نبضات قلبنا ، فحياته تستمر بنبض حياتنا ، وتسعد بكل انتصاراتنا .

وهكذا يحدد فشته معالم المذهب المثالى الألمانى ، ويضع الفكرة الرئيسية التى دار حولها فكر من يسمون "بالفلاسفة بعد كانط" ، وأصبح السؤال عن ما هذا الأنا الحق ؟ هو السؤال المركزى لفكر هؤلاء الفلاسفة ، وإن كان كانط ، أول من أشار إليه عندما جعل كل الخبرة العقلية عبارة عن الاتصال المستمر بين ذاتى اللحظية وذاتى الواسعة ، فإن فشته قد عمم المسألة ، فالعالم هو القصيدة الشعرية التى ألفها الوعى الباطن أو كان قد حلم بها ، فمن إذن هذا المؤلف أو هذا الحالم؟ ذلك هو السؤال الذى حاولت الفترة الرومانسية من الفكر الألمانى تقديم إجابة له ، وإذا وعينا أنه يمثل المشكلة الرئيسية فى المحاضرتين التاليتين نكون قد أمسكنا بالخيط الذى نهتدى به ، ويوجه مسارنا فى متاهات الفكر الفلسفى الألمانى ، وأهيب بك أيها المستمع الكريم ألا تجزع من الغموض الذى يغلف المذهب الفلسفى الذى تحاول دراسته ، فسريعا ما نعود مرة أخرى ، إذا ما تمسكنا بهذا الخيط إلى دراسة النظام الطبيعى ، وإلى مملكة العلم الحديث ، وإلى الجانب أو القسم الذى يرى فيه المثاليون أكثر المشكلات التى تواجه المذهب الروحى صعوبة بسبب وقائعه الصلبة والعنيدة . إن استيعاب هذا المعنى يبين لنا أن روحانية هذا العالم الواقعى الخارجى الصلب والجامد ، كانت المهمة الرئيسية التى حاول هؤلاء المثاليون تحقيقها ، بالرغم من نفورهم الدائم من الوقائع الجامدة ، واحتقارهم لها .

## الهوامش

(١) يشير رويس هنا إلى قصة "رحلة الحجيج" "لجون بنيان " [ المترجم ] .

(٢) جون بـــراون (١٨٠٠– ١٨٩٥) من أنصار تحرير العبيد فى أمريكا وضع خطة لتـحرر الأرقاء بالقوة ، وأقام قلعة للعبيد والزنوج المتحررين ، شنق فى عام ١٨٥٩ (المترجم) ،

(٣) المقصود السمفونية الثالثة لبتهوفن .

(٤) من أشعار شللر [ المترجم ] .

(٥) تم كتابة هذه الفقرة بالاعتماد على ما جاء فى كتاب "جوليان شميدت" ، عن تاريخ الأدب الألمانى الطبعة الخامسة ، ص ٢٤٧ .

## المحاضرة السادسة

# المدرسة الرومانسية فى الفلسفة

إذا كان " فشته " قد رفض "الأشياء في ذاتها" التى قال بها " كانط " ، وما فائدة القول بها إذا كان كل ما نعرفه عنها أنها غير قابلة للمعرفة؟ وماذا يعنى القول بأنها موجودة؟ بينما عدم معرفتنا لها يعنى عدم وجودها ، وحتى إذا قيل بوجودها فما قيمة هذا الوجود إذا لم نستطع معرفتها . فإن مفكرى تلك الفترة المعاصرة ل" فشته " قد نظروا" للأشياء فى ذاتها "نظرة ساخرة – وباتت موضوعا للأحكام والأقوال الغامضة . فالأشياء فى ذاتها ، التى قامت عليها فلسفة " كانط " النظرية، والتى تعد المصدر الرئيسى لكل خبراتنا ، وإن كانت هى نفسها لم تصبح فى يوم من الأيام موضوع خبرة لأحد، كانت غامضة ، وأقرب للخيالات، يقارن شللر فى إحدى قصائده الأشياء فى ذاتها بالأثاث المنزلى الذى بات مستهلكا ولا قيمة له. وإذا كان النقد، الكانطى قد قضى على الميتافيزيقا، التى تظاهرت بمعرفتها بها ، فما فائدة وجودها الآن ، بعد أن مضى المذهب الذى تظاهر بمعرفتهم؟

"إذا كانت الميتافيزيقا القديمة قد ماتت

فغدا يتم بيع " الأشياء فى ذاتها " فى المزاد (١)".

ولكن بمجرد إخلاء بيت الفلسفة من هذا الأثاث المتهالك والثقيل فإن فشته قد وجد نفسه قادرا على إعادة تأسيس هذا البيت بأسلوبه الخاص ، وبأندر كنوز الحقيقة . فالشىء الحقيقى فى ذاته عند " فشته "، هو "الأنا النشط"، الأنا صاحب الوعى الذاتى ، الذى يعرفه كل فرد منا، ويشعر به فى داخله. إن مراقبة نشاط هذا المصدر العظيم لوجودنا، والوصول إلى أعماق طبيعته اللا متناهية يعنى الوصول

للمعرفة الحقة لله، ومعرفة الأشياء التى اعتبر إسبينوزا معرفتها ضرورية للإنسان الحكيم، والتى بحث عنها " كانط " فى العالم الخارجي دون جدوى. فنوجد نحن والعالم معا ، وعالمنا هو التعبير عن شخصنا. وإذا كان الإنسان يفكر ثم يوجد، فإنه وفقًا ل" فشته " وبنفس القدر . يوجد ثم يفكر، فيرى نفسه فى كل الأشياء التى يراها حوله ، وهذه الذات التى يراها الإنسان مجسدة فى كل عالمه الحسى، وفى المجتمع، وفى الفلسفة هى ببساطة أسلوب حياته ، وشخصه المشغول ببناء العالم، يقول الإنسان فى بداية حياته "يجب أن أحيا وسوف أحيا"، ولكن لا يمكن أن يوجد الإنسان إلا إذا كان مستعدا للعمل وللفعل، إن الإنسان يستمد وجوده وحياته من العمل، يعمل من أجل الشعور بالوعى الذاتى، ولا وجود لوعى بدون نشاط للحصول عليه. ولكن ومن جانب آخر، لا أستطيع العمل إلا إذا كان لدى مهمة، شيء خارجي غير ذاتى، "لا أنا" أستطيع العمل فيه ، والتأثير عليه وتحقيق النصر فى النهاية . لذلك يرى " فشته "، أنى أقف فى البداية أمام عالم ، الذى يبدو كائنا فى الخارج، وأن ذاتى العميقة قد أنتجته بطريقة لا شعورية، ثم طلبت منى أن أحقق وجودى فيه ، وبذلك تكون الأشياء المادية الكائنة فى الخارج مجرد منتجات نشاطى اللاواعى. إن جل عملهم أن يوفروا أمامى شيئا أفعله، إنهم التجسد الخارجي لواجبى، إنهم القانون الخلقى قد بات واضحا للحس ، إننا لا نرى نفس العالم، أو عالمنا هذا، إلا لأننا كائنات أخلاقية، نحتاج لمهام مشتركة نختارها. أو بمعنى آخر، وبمزيد من العمق نرى نفس العالم ، لأننا عبارة عن تجليات جزئية للذات الواحد اللامتناهى، الذى لا نستطيع أن ندرك إطلاقا طبيعته النهائية، وإنما نشارك فى بناء عالمه، فعالمه أولا وأخيرا، ما هو إلا عالم المهام المشتركة– عالم النظام الأخلاقى الذى نساهم فى بنائه .

-١-

نستمر فى هذه المحاضرة فى عرض قصة المثالية الألمانية كما ظهرت فى آراء وأفكار لفيف من الأفراد، الذين ننظر لهم دائما على أنهم الممثلون لما يسمى بالمدرسة الرومانسية الألمانية ، والنهج الخاص الذى نتبعه فى هذه الدراسة يفرض علينا، أن ننتبه بقدر الإمكان للعلاقات القائمة بين الفلسفة والحياة. ولما كانت المدرسة الرومانسية الألمانية ، عبارة عن مجموعة من الكتاب الذين حاولوا تجسيد الفلسفة فى حركة أدبية ،

وترجمة حياتهم إلى فلسفة ، فإن مثل هذه الظاهرة تعد فى منتهى الأهمية بالنسبة للهدف الذى نسعى إلى تحقيقه ، ولذلك قد أُسهب فى عرض مسألة ، تبدو بعيدة عن التيار العام للفلسفة " الكانطية " ، ولكنها تظل ذات أهمية كبيرة بالنسبة للعمل الذى نعرض له. وفى حقيقة الأمر سوف أتناول فى الجزء المتبقى من هذه المحاضرة عرض مجموعة من الأفكار التى لا تنتمى لمجال الفلسفة البحتة ، بالمعنى الدقيق لكلمة فلسفة ، ولكنها لا تخلو من دلالات ميتافيزيقية ، لن تظهر إلا فى محاضرات لاحقة .

لقد سبق أن بينت فى المحاضرة السابقة ، كيف كانت فلسفة " فشته " نموذجا لذلك التمرد وللأهواء المتقلبة، التى كانت صفة مميزة للفترات الكلاسيكية والرومانسية فى ألمانيا، وإذا نحينا جانبا هذا التمرد الذى يظهر فى فلسفة " فشته "، فلن نجد أمامنا إلا مفكرا متعسفا لا تستند أفكاره على أدلة ثابتة، فمن الصعب مثلا ، أن تعرف من " فشته " استدلالا محدداً عن كيف يكون عالمنا الحسى ، بكل تفاصيله مجسدا للقانون الأخلاقى ، ففى عالمنا الحديث حيث تنتشر الوقائع المادية فى كل جوانبه، وسبر علمه أغوار الطبيعة المادية وتعددت فنونه الصناعية والاختراعات ، وبات إنسانه يهتم بالصحة والثروة، ويفسر ظواهره بالعقل وبالبحث فى الأسباب المادية – سريعا ما نشعر بوجود هوة كبيرة تفصل مثالية " فشته " الأخلاقية عن عالم النظام الطبيعى . حقيقة نحترم حماس هذا الفيلسوف المثالى ولكننا لا نجد فى نظامه إلا تسجيلا لخبرة فردية ، وإن كنا نعترف بأنه قد وضع يده على لب الحقيقة أو على حقيقة أصيلة ، إلا أننا لا نستطيع أن نقرأ مقالاته المتعصبة والشجاعة بدون الشعور بأنها لا تناسب إلا " فشته " نفسه، قد يتفق الكثيرون منا مع مثالية " فشته " الأخلاقية، ومع اعتبار أن العالم من البداية إلى النهاية نظام أخلاقى ، ولكن من الصعب الموافقة على الطريقة التى بين بها أنه نظام أخلاقى . فإذا كنت كائنا نشطا وأقوم بخلق عالمى الحسى بصورة لا شعورية حتى تتحقق مهمتى، وأشكل المادة لواجبى، وأجعلها واضحة أمام حواسى فلماذا إذن أخلق عالما يحيطه حزام من الكواكب السيارة التى تدور فى مدارات مختلفة بين كوكب المريخ وكوكب المشترى؟ وما هو الجانب الخاص من ذاتى ، أو من واجبى الخاص الذى يخلق أو يصنع المذنبات ، أو البراكين ، أو الذباب ، ويجعلها ظاهرة أمام حواسى ؟ ما الجانب الذى تشغله الفترة السيلورية فى مشروع أو خطة النظام الأخلاقى الذى أتمسك به؟ وما القيمة الأخلاقية التى أحققها من صفات

الجذور المعادلات الجبرية والرموز الرياضية؟ إن عالم النظام الأخلاقى يوجد به كثير من الأمور التى لا يمكن ردها إلى أى قيمة أخلاقية ، ولكن إذا اتفقنا مع " فشته "، فى القول بأن العالم الواقعى ، ليس العالم الذى يصنعه نظامى الأخلاقى الفردى والخاص وإنما العالم الذى يحققه النشاط الأخلاقى اللامتناهى لله فإن الواجب يفرض علينا أن نبذل أقصى جهودنا حتى ندرك القيمة الروحية لحقائق الطبيعة من خلال مجموعة من المعادلات والنظريات التى تحكمها الوقائع ، والتى تتأثر تأثرا كبيرا بالجوانب المختلفة للواقع، وتكون أقل غموضا من آراء " فشته " ، وأكثر وضوحا من منهجه، فإن كان عالم الله من بدايته إلى نهايته عالما أخلاقيا ، فإنه يكون من بدايته إلى نهايته عالما ماديا وأكثر تعقيدا مما يبدو .

والواقع أن الفلسفة التى أقامت المدرسة الرومانسية ما هى إلا امتدادا لفلسفة "فشته " ذات البعد الواحد، فقد ظهرت عدة مذاهب تحاول تفسير العالم كله تفسيراً روحيا وإن كانت لا تقل تعسفا عن " فشته " ، إلا أنها قد اهتمت بمسائل تختلف عن تلك التى اعتبرها " فشته " مركزا لفلسفته ، كما يمكن القول أيضا أن هذه الفلسفة تمثل الفترة التى تم فيها التحول التدريجى من الآراء العاطفية والأهواء المتقلبة إلى اتجاهات وآراء أثبتت أهميتها وفائدتها فى البحث الفلسفى الحديث فى العصر الحاضر. كنا نعتقد دائما أن فلسفة الفترة الخاصة ب" فشته " وشلنج وهيجل، تختلف كثيرا عن الفلسفة فى العصر الحاضر، ونرى أنها فلسفة عاطفية، خيالية، لا تعترف بأى حدود للمعرفة الإنسانية، لا تهتم بالعلم، واليوم تغير كل ذلك فتخلينا عن هذه الأفكار الرومانسية وأصبحنا نحترم العلم ، ونرفض كل ما هو غامض ومبهم. والواقع أن مثل هذه النظرة لعلاقاتنا بفترة المدرسة الرومانسية لا تعد نظرة صحيحة من الناحية التاريخية. فهناك علاقة عميقة بين عصرنا وتلك الحقبة الرومانسية، وراء هذا التناقض الظاهرى بينهما فلا يحوى عصرنا إلا تلك الأفكار الرومانسية الثورية ، إن هذه الأفكار الحماسية الشابة، التى تبدو غامضة ومشتتة ومتضاربة، بدأت تنتج بعد نموها، وبلوغها سن الرشد مذهبنا الحديث التطور، وتحث جهودنا لإقامة علاقة بين الطبيعى والروحانى، واهتماماتنا الحديثة والمتعددة بالخبرة . كانت الفترة الرومانسية فترة الزهور والورود ، والفترة التى نحيا بها، بواقعيتها البادية وماديتها هى فترة البذور الناضجة، وإن كان أصحاب القلوب المرهفة دائما ما ينفرون من هذه الحقبة

الخريفية للبذور الجافة والليالى الباردة ، فإن الحكماء يحبون مواسم النضج والحصاد، لأنهم يعلمون أن بذور الحقيقة ولبابها التى تبدو عقيمة ومجدبة تبشر بمحصول وافر، وبثمار ناضجة. إن ما أود التأكيد عليه وبعيدا عن كل هذه التعبيرات المجازية هو الوحدة الأساسية للفلسفة الحديثة بالرغم من كل تحولاتها ومراحلها ، وإذا نظرنا نظرة فاحصة دقيقة للفلسفة، نلاحظ أن الهدف الذى كانت تعبر عنه الأفكار الخيالية للميتافيزيقا الألمانية المتأخرة هو الهدف نفسه الذى يسعى إليه الفكر المعاصر فى أيامنا ، ففهم معنى التطور مثلا فى الفكر المعاصر وموقفه منه بدون دراسة أو فهم الفكر الفلسفى السائد فى الفترة من " كانط " الى هيجل يشبه محاولة فهم وتقدير الفرد المناهج فى عمله، بدون الإشارة إلى أحلام شبابه ، إن صلتنا بالفترة الرومانسية لم تتوقف على الإطلاق ، وكل ما هنالك ، أننا قد تقدم بنا العمر، وربما صرنا أكثر حزنا، ولكن هذه المثل العليا التيقد اكتسبناها فى شبابنا ، مازالت كامنة فى صدورنا ، وكل ما أتمناه أن نكون على وعى بهذه الحقيقة ولا تغيب عن بالنا أبدا .

ولذلك فى المحاضرات اللاحقة سوف نحاول إثبات أمرين : الأول أن نبين أن المدرسة الرومانسية قد حاولت إكمال تفسير " فشته " الأحادى للأشياء ، بتفسيرات مثالية أخرى للواقع . الأمر الثانى أن نبين أن هذا العصر الواقعى الذى نحيا فيه، ليس بعيدا عن الروح الحق للفترة المثالية بل ويعد معبرا عن نفس اهتماماتها. ولكن علينا قبل البدء فى إثبات هذين الأمرين أن نحدد المقصود بالمدرسة الرومانسية .

- ٢ -

إذا كانت النهضة الكبرى للأدب الألمانى قد بدأت بظهور مؤلفات "لسنج" بعد منتصف القرن الثامن عشر ، وانتهت بحوث "هينه" آخر ممثليها البارزين فى عام ١٨٥٦ ، فان الإنتاج الأدبى لهذا القرن ينتمى لفترة قصيرة جدا منه . ويعد "لسنج" رائد الفترة الكلاسيكية، وبالرغم من الطول النسبى لحياة جوته الأدبية ، فإن أفضل سنواته، كانت بين عام ١٧٧٠ ، حتى وفاة شللر فى عام ١٨٠٥ ، فالجانب الأكبر من الأدب الألمانى ومعظم الأعمال الفلسفية الكبرى ، قد ظهرت فى الخمس والثلاثين سنة من هذا القرن . أى يمكن القول أن الحياة العقلية الألمانية للقرن كله قد

تركزت فى تلك الفترة منه ، كذلك لم تكن الفترة المنتجة قصيرة نسبيا فقط، وإنما أيضا الأماكن التى ازدهر فيها هذا الإنتاج كانت محدودة نسبيا إذا وضعنا فى إعتبارنا أن ألمانيا لم يكن لها عاصمة أدبية أساسية ، كان هناك دائرتان رئيسيتان ينتشر بهما الأدب والفلسفة الألمانية فى الفترة من عام ١٧٧٥ إلى عام ١٨٠٥ ، الأولى فى مدينة " فيمار " ، والثانية فى الجامعة القريبة من " يينا " . فى " فيمار " ، عاش "جوته وشللر"، وفى " يينا" قام "شللر " بالتدريس لعدة سنوات ، وبدأ كل من " فشته " و" شلنج " و"هيجل " نشاطهم الأكاديمى فيها ، وبعد عام ١٨٠٠ ، انطفأت شعلة جامعة " يينا " ، وظهرت مدينة برلين واحتلت مكانها، فجاءت فى الأهمية بعد " فيمار "، ولم يمض غير فترة وجيزة حتى بدأ النشاط الفكرى ينتشر فى ألمانيا كلها من برلين إلى هيدلبرج، ومن ميونخ إلى الراين ، ولكن كثرة النشاط الفكرى وانتشاره ، كان على حساب الكيف، فبدأ الفكر الألمانى يفقد الكثير من الأصالة الفكرية، التى ندين لها بالكثير.

لذلك فى الفترة من عام ١٧٧٠ حتى عام ١٨٠٥ كانت فيها " فيمار " و"ينيا " و"برلين " ، المدن الألمانية الثلاث التى يتركز فيها الفكر الألمانى ، وتحتل جميعا أهمية كبرى ورئيسية فى تاريخه ، والحقيقة أن هناك عشر سنوات من بين هذه السنوات الخمس والثلاثين بلغ فيها الفكر الألمانى قمته، ويمكن اعتبارها قمة القمم فى الحياة الفكرية الألمانية ، وتتمثل بالتحديد فى العشر سنوات الأخيرة من حياة " شللر " الأدبية، حيث بلغت صداقته لجوته أقصى درجاتها، وظهور جيل جديد من الشباب المتحمس بجانب هذين الشاعرين العظيمين ، فى عام ١٨٠٠ ، لعلكم تذكرون أن جوته كان قد قارب عامه الواحد والخمسين، وبلغ شللر عامه الواحد والأربعين ، وغالبا ما يحيط المشاهير عند بلوغهم مثل هذه المرحلة من العمر، لفيف من الشباب المتحمس الولوع بتقليد العباقرة، والعازم على التفوق عليهم ، حدث ذلك مع كل من " جوته وشللر " ، وأحاط الطلبة بهم فى فيمار يينا . كان من الأمور السائدة فى تلك الفترة وصف الشاب المثقف بالعبقرية ، ويعود الفرق بين شاب وآخر، فى نوع العبقرية الذى اختاره. كان هناك أربعة أنماط من العبقرية. كان هناك الشاب العبقرى فى الرومانسية الذى يسعى للتفوق على فلهم مايستر، والعبقرى فى المسرح ، الذى تفوق على "شللر"، وأقصى بمسرحياته عن الحياة الأدبية بمجرد اكتسابه الصنعة ، والعبقرى

فى النقد ، الذى استطاع أن يمسك بروح الأدب فى العصور المختلفة ، ويهتم على وجه الخصوص بالمقارنة بين تراجيديا اليونان و"شكسبير " ومحاولة وضع معايير النقد الأدبى وخاصة القصائد الشعرية ، وأخيرا العبقرى فى الفلسفة الذى كان همه الأول تجاوز " كانط " ، ثم تجاوز من جاء بعده. كان هناك بالطبع من حاول جمع الأنماط الأربعة للعبقرية فى شخصه، مثلما فعل الشاب "فريدريك شليجل" فى إحدى فترات حياته ، حيث تتشابك الخبرات الباطنية وتتلاحم فإن كان طول العمر نعمة، فأن تكون شابًا هى الجنة ذاتها.

قد تثير هذه الرغبة فى العبقرية سخريتنا، ولكننا لا نستطيع أن ننسى ما قدمته لنا هذه الحقيقة المختصرة من السنين. قدمت لنا الكثير من الأفكار الفلسفية ، التى بالرغم من عدم انتظامها فى عقد واحد، لا يمكن نسيانها. وأنتجت لنا مجموعة من القصائد الشعرية الرومانسية لا تقل قيمتها الأدبية عن تلك التى كتبها كل من شللر، وجوته. وتعتبر المدرسة الرومانسية، إحدى هذه الدوائر الشبابية، والتى من خلال مجهودات أنصارها، دفع الحركة الرومانسية إلى أقصى مدى، واستمرار نموها حتى يومنا. ولقد ثبت أن هذه الحركة الرومانسية تعد أهم الصفات المميزة للأدب الألمانى فى الفترة ما قبل عام ١٨٤٨ ، وتدين كل القصائد الشعرية والقصائد الألمانية التى تحظى بإعجابنا إلى هذه الحركة الرومانسية. كذلك كان لها دورها فى نهضة الموسيقى التى بدأت من بيتهوفن وانتهت "بفاجنر". وباختصار شديد، لم يكن للفكر الألمانى أن يحتل تلك المكانة الهامة فى حياتنا بدون هذه الحركة الرومانسية .

ويطلق اسم المدرسة الرومانسية بالمعنى الضيق للاسم على مجموعة الشباب الذين ولدوا فى الفترة من عام ١٧٦٥ إلى عام ١٧٧٥ ، والذين كان من أبرزهم ، "أغسطس شليجل " ، وأخوه " فريدريك " ، و"لورفيج تيك " ، والرومانسى الدرامى "نوفالس " ، الذى كان اسمه الحقيقى " فريدريك ف هاردنبرج " ، والفيلسوف "شلنج" ، واللاهوتى " شليرفاضر". ولقد كان الإخوة شليجل نقادا للمدرسة، وأصحاب اتجاه ميتافيزيقى أيضا . " ونوفالس" الذى مات صغيرا لمس فى مؤلفاته المحدودة كل اهتمامات الرومانسيين الأساسية، فكان فيلسوفا وشاعرا، وناقدا، ولكنه كان فى كل مواقفه حالما بالفطرة . وكان " شلنج " مرتبطا ارتباطا وثيقا على المستوى الشخصى بكل أصدقائه الرومانسيين ، ولئن كانت اهتمامته الميتافيزيقية، قد

منعته من الممارسة الجادة للكتابات الأدبية والرومانسية إلا أن تأملاته وأفكاره المبكرة تفوح منها رائحة هذه الصداقات وتبين أن كاتبها صاحب روح فنية ثائرة ، ومحب للعالم، ويكن عاطفة فياضة تجاهه، وأن فلسفته حتى فى أدق جوانبها الفنية عبارة عن اعترافات صريحة من القلب، وأنها بقدر ما كانت نتاج خيال خصب، كانت نتاج ذكاء متوقد. وأعتقد أن من الأفضل أن ندرس فلسفة المدرسة الرومانسية، تحت هذا المسمى، بدلا من دراستها من خلال " شلنج " ، أو دراسة فلسفته بوصفه الممثل الرئيسى لتلك المجموعة الصغيرة من المفكرين لأن من الواضح هنا، أن الحركة تعبر عن نفسها فى الرجل، ولا يحكم الفيلسوف الحركة أو يوجهها. فقد كان شلنج دائما فيلسوف اللحظة أو كما يقال مخلوق اللحظة، حقيقة كانت لخطابته الفكرية، لحظات خصبة، وتحتاج كل منها لمؤلف كامل يعبر عنها، وعن محتواها، إلا أن " شلنج " ليس فيلسوفا مذهبيا، وصاحب نفس طويل مثل " كانط " أو مثل " فشته "، الذى خرج بعد العديد من المغامرات الفكرية بفكرة واحدة سيطرت على كل أفكاره . كان شلنج صاحب عاطفة متقلبة حية، مثله مثل كل أصدقائه الرومانسيين، فكانت فلسفته المتلونة والتى تتراقص ألوانها تتغير مع كل مقالة جديدة من مقالاته التى ينشرها، مثلها مثل الحياة الرومانسية وقتها، فعليك أن تثق فى عبقريتك، وتهتدى بنور قلبك النبيل، فتبدل مذهبك الفكرى كلما تبدلت عواطفك، والقلب لا يهدأ أبدا. تلك هى العقيدة العملية للرومانسيين ، فالعالم الذى تراه ليس إلا عالم حياتك الباطنية، فإن كان "كانط" قد عزلنا عن الأشياء فى ذاتها، وبين لنا " فشته " أن الأنا أو الذات هى التى تصنع العالم، فدعنا نتعلم هذا الدرس ، فالعالم هو العالم الذى يصنعه العباقرة من الرجال، فهيا بنا نصنع عالمنا، ونمارس عمل العباقرة، ونشيد ما نريد.. ونحقق ما نختاره ، ونعرف الخير والشر، مثلنا مثل الآلهة .

ها هنا يكمن الفرق بين " فشته " والرومانسيين . فقد قال " فشته " أن العالم هو العالم الذى يبينه الوعى الذاتى ، ولكن الوعى الذاتى جوهره الإرادة الخيرة، إرادة الفعل بمقتضى الواجب، فتسلك طبقا لقواعده الإلهية النبيلة الثابتة ، ولذلك لا يكون العالم إلا واجبنا وقد تجسد أمام حواسنا، ويقول الرومانسيون منذ البداية، حقيقة أن العالم هو العالم الذى يبنيه الوعى الذاتى ، ولكن الذات الحق ، هو الذات الذى يعرفه

العباقرة والشعراء والفنانون المبدعون ، وبذلك يكون العالم هو العالم الذى يشبع حاجات العباقرة والفنانين ، وتصبح العاطفة والخبرة الوجدانية والأماني والحدوس الروحية أفضل أدوات التفلسف ، فعليك أن تحلم بعالمك ، فما هو فى النهاية إلا حلم حياتك العاطفية ، والحالم النبيل يكون أجدر الناس بفهم هذا العالم .

ونستطيع القول باختصار شديد إن الصفات المميزة لهذه المجموعة من الشباب ، تتمثل فى أنهم قد ساهموا جميعا فى خلق حركة أدبية جديدة . وإذا كان من الممكن وصفهم بأنهم ميتافيزيقيون أكثر منهم شعراء، فإنه من الممكن القول بأنهم كانوا رومانسيين أكثر منهم فلاسفة، فكانوا يقترحون ولا يشيدون المذاهب الفلسفية الكاملة ، ولذلك من الأهمية لنا أن ندرس منهجهم بدلا من مذاهبهم. كانوا فى البداية، وفى الأعوام اللاحقة لعام ١٧٩٥ ، يقعون تحت تأثير " فشته "، ولكن مثاليته الأخلاقية سريعا ما بدت عقيمة ومقيدة لهم ، فقاموا بتفسير العالم فى ضوء العاطفة والكهانة، والتخمين الجرىء، بدلا من القانون الخلقى ، واهتموا بالطبيعة الخارجية أكثر من اهتمام " فشته " بها . حقيقة أن العالم الخارجى بالنسبة لهم أيضا عبارة عن عقل متجسد، ومجرد مجموعة أو كتلة من الأفكار المنظور إليها من الخارج ولكنهم لم يقتنعوا بالقانون الخلقى الذى قال به " فشته " بوصفه المفسر الوحيد والكامل لهذا الوهم الخارجى الماثل لحواسنا ، فالفن لا يقل أهمية عن الأخلاق ، ويعد حافزا للمفكر، ولذلك الطبيعة نتاج الفن اللاشعورى وعبارة عن صيغة يجسد فيها العبقرى العظيم للعالم خبراته. فالله فنان، شاعر، يجسد ثراء حياته الجميلة فى جميع جوانب العالم الحسى ، ولما كنا نحن أيضا من تجسداته، ونتميز عن أعماله الأخرى بوعينا، فإننا نرى فى هذه الصيغة الحسية، فى الطبيعة ، مثلنا العليا وقد تحققت، وكلما زاد نصيبنا من الخبرات الباطنية ومن المشاعر ومن الأمانى والمثل العليا زادت مقدرتنا على فهم الطبيعة وتفسيرها . فيرى هؤلاء المفكرون أن معرفة وقائع الطبيعة دون قلب يشعر بها، لا قيمة لها . فالشاعر وحده القادر على فهم الطبيعة، لأن قوانينها تناظر قوانين القلب. وكأن الرومانسيين يقولون إننا لن نعرف أبدا لماذا تتجه الكواكب تجاه نور الشمس أو البوصلة تجاه القطب الشمالى أو تدور الكواكب فى المدار الشمسى ، إلا إذا عشنا تجربة الحب فى حياتنا ، وإذا كانت حياتنا الباطنية حياة فنية مكتملة فإننا نستطيع أن نعرف لماذا تتشكل حبات الكريستال بأشكالها . ولمعرفة

الفرق بين المادة العضوية وغير العضوية عليك أن تدرس أولا شعورك الباطنى ، وتعرف مراحله المختلفة ، وكيف تتحول الإحساسات المتفرقة إلى عقل واضح مترابط الأفكار أى من اللاعضوى إلى العضوى ، وذلك لأن صور المادة فى العالم الخارجى ما هى إلا صور رمزية، وتتناظر تماما فى كل مرحلة من مراحلها ، العمليات التى تتم فى الحياة الباطنية . باختصار شديد، لكى تدرس الطبيعة، عليك أن تتعاطف معها، أن تتبع التشابه والتناظر بين حياتك الباطنية وأحجار المغناطيس ، والبلورات الكرستالية، والنظام الشمسى ، والكائنات الحية، وكل كائنات العالم الطبيعى . وإذا كان من واجب العبقرى أن يشعر بمثل هذا التعاطف مع الأشياء ، فإن من عمل الفلسفة تسجيل هذا التعاطف ، وإن كان الفنانون فلاسفة دون وعى منهم ، فإن الفلاسفة وفقا لوجهة نظر الرومانسية، ليسوا أكثر من فنانين بلغوا أقصى درجات الفن. إنه الشعور (العاطفة) الموجه الذى لا يستطيع العقل الحياة بدونه ، فيستحيل علينا معرفة الله إلا إذا شعرنا بطبيعته داخلنا، وكان جزءا من مشاعرنا. إنه العبقرى المطلق فى كل شىء ونقدره نحن الرومانسيين الشبان لأننا عباقرة أيضا .

- ٣ -

ننتقل الآن لشرح مفصل لأعمال بعض هؤلاء الرومانسيين ، إذ قد اتخذت هذه الفلسفة صورا عديدة يصعب عرضها من خلال عمل واحد. يقول "فريدريك شليجل" الشاب إن أصحاب التجارب الحية العديدة هم أقدر الناس على إدراك الحقيقة ؛ لذلك النظرة الفلسفية الحقة للحياة والواقع، هى النظرة الشجاعة المتغيرة دائما، وقد أطلق "شليجل" نفسه عليها اسم النظرة الرومانسية الساخرة، بل وأقام كل نسقه الفكرى عليها. كانت محاولته عبارة عن إحياء لمنهج " سقراط" ومذهبه. إذ قد أسس سقراط فلسفته على الحوار والمناقشة، كان لا يقرر أى حقائق بقدر ما يطرح الأسئلة مدعيا بطريقة تهكمية أن الحكمة الوحيدة التى يعرفها هى أنه إنسان جاهل ، جاءت فلسفة "شليجل" شبيهة إلى حد كبير بموقف " سقراط " وفلسفته ، ولكن الفرق بينهما تمثل فى أن "شليجل" العبقرى الرومانسى كان يؤمن بأنه مهما كانت معرفته الحاضرة بالأشياء ومهما صدق حدسه بحقيقتها فإنها معرفة قابلة للتغير ، حدس سريع الزوال تاركا مكانه لحدس جديد أو نظرية جديدة ، تتساوى معه فى درجة المصداقية وفى قابليتها

للتغير أيضا . لذلك تعد باطلة. كان " شليجل " يؤمن بأن "الحقيقة الوحيدة الأكيدة تتمثل فى أن الحقيقة الحاضرة سوف تتغير" فالعالم عالم الذات ، والحياة الباطنية، والقلب . ولما كان القلب شيئا حيا وحاكما قويا فإنه يتغير دائما "فإن كان العالم موجودا لأجلى فغدا أستطيع إقامة عالم جديد . هكذا كان تفسير شليجل لوجهة نظر "فشته " وجوهر فلسفته ولكن من الواضح أنه تفسير لا يتسق مع طبيعة فلسفة " فشته" لأنها تقوم على القانون الأخلاقى ، وإذا تم الاستغناء عن هذا القانون ، تفقد مثالية "فشته " قيمتها واتساقها، وتصبح مسخا فكريا ، تخلى " شليجل " فى سنواته الأخيرة عن فكرة التغير، واتجه إلى الكنيسة الكاثوليكية ، وإلى دراسة الفلسفات الشرقية ، حيث حقق منزلة رفيعة، ظلت عبقريته الشعرية سرا مغلقا، ولم يكتب لها فى يوم من الأيام أن تزدهر وتتفتح. كان يؤكد دائما أن لديه ملكة الشعر، وبلا شك كان يملكها بالفعل، فلقد كانت الحياة الباطنية تعرف كل شىء .

يمثل "نوفالس" (نموذجنا الثانى ) مكانة أرقى فى الحركة الرومانسية. كان صاحب شخصية نبيلة، ولكن القدر حرمه طول العمر، عندما تقرأ أعماله غالبا ما تعود لقراءتها مرة ثانية بسبب الشعور بالحيرة ، وإن كانت تلك الحيرة لا تمنع التمتع بعذوبتها . لم يترك نوفالس عملا من أعماله كاملا ، ومع ذلك تعد كتاباته الفلسفية المتفرقة وغير الكاملة من أفضل الآراء المختصرة التى تعبر عن جوهر الفلسفة الرومانسية، وعن روحها العميقة المتمردة . وإن كنت لا أشعر بأى قيمة حقيقية لميتافيزيقا "شليجل" لافتقارها للعمق والأصالة، وعدم ثبات آرائه، فالمسألة تختلف بالنسبة "لنوفالس" الذى حظى بمحبة واحترام كل من عرفه معرفة وثيقة ، فصراحته البريئة، وعذوبة أفكاره، وشخصه المتقلب الأطوار، وحبه الشديد للمثل العليا، وحساسيته تجاه الحقيقة ، بالرغم من عدم قدرته (وتلك سمة مميزة لمدرسته) على سبر أغوارها، والاكتفاء بإزالة الغبار عن جواهر الحقيقة، وتلميعها والكشف عن أصالتها ، كلها أمور تدفعنا للإعجاب به . لم يكن نوفالس مفكرا كبيرا، ولكنه كان من الكتاب الذين يسهل الانجذاب إليهم . ولد" نوفالس " أو "فريدريك فون هاردنبرج" فى عام ١٧٧٢، وكان الطفل الثانى لأسرة كبيرة، عاش طفولة مريضة حتى بلغ سن التاسعة، وبينما كان تحت الرعاية الصحية الخاصة ، بدأ يظهر نوعا من النبوغ الذى كان يعد أمرا غير عادى فى ذلك الوقت ، ولكن فجأة ساءت حالته ، وبدا ضعيفا يترنح فى

سيره كمن كان نائما ولم يفق من نومه ، كان حاضر البديهة ، ميالا للتخيل ، قصاصا للروايات، ومؤلفا قديرا للقصص الخرافية، رقيق العاطفة ، محبا للأسرار. التحق بعدة جامعات فى الفترة من ١٧٩٠ الى ١٧٩٣ . كان ميالا للحياة العسكرية بسبب انتشار الآراء الثورية ، ولكن سريعا ما جذبته الحركة الفلسفية الجديدة ؛ بسبب مقابلته "لشليجل " ، و" فشته " الذى كان فى قمة مجده الأدبى ونجاحه المهنى ، وعندما ذهب إلى مدينة " أرنستاد " فى مقاطعة ثورنجيا للتدريب على وظيفة حكومية أحب فتاة صغيرة اسمها "صوفى فون كوم" وألهمه جمال عينيها كتابة رائعته المشهورة "الوردة الزرقاء"، التى جعلها فى قصيدته الرومانسية "هنرش أوفتردجنج" فيما بعد رمزا للمثل الأعلى الرومانسى نفسه ، المعجزة الغامضة للسحر ، الذى رآها بطله فى الحلم ثم سعى للبحث عنها . ويستطيع كل من قرأ كتاب ، "هينه" عن المدرسة الرومانسية أن يتذكر هذه الوردة الزرقاء ، لم تكن صوفى قد بلغت الرابعة عشرة من عمرها عندما تقدم لخطبتها "فريدريك فون هاردنبرج" وشاء القدر أن تموت بعدها بحوالى ثلاث سنوات بعد صراع مع المرض. حزن " نوفالس " حزنا شديدا عليها، ولما كان يحبها لدرجة العبادة فقد شكلت واقعة وفاتها نقطة تحول فى أفكاره ، فأخذ حزنه عليها يأخذ صورة رومانسية، فبدأ يؤرخ لحياته اليومية بتاريخ وفاتها. وكانت المذكرة التى احتفظ بها والتى كانت مختصرة لحد كبير، قد سجل فيها التأملات والخطوات، التى قد تساعده أو تعده للقائها فى الحياة الأخرى. وكان قد قرر أن تلك المقابلة لابد أن تأتى مطابقة ومعبرة عن مبادئ " فشته " التى كان يؤمن بها بدرجة شديدة ، فقد قال " فشته " "بأن إرادة الإنسان تحكم العالم"، ولا يرى " فشته " أن الانتحار بالمعنى العادى ، هو طريق الفيلسوف للعالم الآخر، ولماذا لا يستطيع الإنسان بالعزم وقوة الإرادة أن يصبح مستعدا من الناحية الروحية للحياة فى حياة أعلى ، فلا يذهب إليها مستسلما وإنما بقرار حاسم وتصميم من قبل ذاته العميقة ينتقل به فى لحظة فريدة رائعة إلى عالم النفوس الحرة ؟ أقنع " فريدريك " نفسه بإمكانية تحقيق ذلك ، وقرر أن يقوم بإعداد روحه خلال سنة واحدة لهذا الحدث الجليل . لن يذهب إليها ضعيفا أو عن طريق المرض أو العنف ، وإنما يذهب إليها فى كامل صحته ، مسلحا بحبه النقى الطاهر، ولعلكم تذكرون فى هذا المقام دور العاشق فى أحد الأغانى التى جعلتها موسيقى شوبرت أغنية مشهورة مثيرة للشجن. وأقصد هنا القصيدة المسماة

"روزاموند"، وإن كانت النهاية، بالنسبة لحالة " نوفالس " قد جاءت مختلفة. فأثناء فترة الحداد كتب رائعته "أناشيد الليل" وهى عبارة عن أناشيد صوفية من نوع النثر الصوفى الذى تخلله بعض أبيات الشعر ، ولكنه سريعا ما عبر عن استيائه فى مفكرته بأن من الصعب أن يكون الإنسان ذا صحة موفورة ومعافى بدنيا ، ويحيا منعزلا عن العالم الحسى ، فأمام المرء المغويات الكثيرة التى تجعله ينسى المثل العليا السامية ، ومازال فى السادسة والعشرين من العمر، ويحب المناقشات والأصدقاء والفلسفة ، بل من الواضح أنه مشتهى الحياة ، وا أسفاه ، فالعالم جميل ، والحياة تستحق أن تعاش ، وتلك الفترة من العمر من أخصب فتراته ! كلا ، إن الإنسان مازال شهوانيا ، ولا يستحق أن يحيا فى عالم النفوس الحرة ، ولا مقابلة صوفى أو الالتقاء بها . وهكذا ومع مرور الأيام وانتهاء عام الإعداد للحدث العظيم ، لم يرحل "نوفالس" ، بل رحلت "صوفى" ، ولم تذهب هذه المرة إلى عالم النفوس الحرة وإنما إلى عالم المثل الأفلاطونية ذاتها . ولئن كان نوفالس قد ظل مخلصا لروحها إلا أن ذاته الفشتية (٢) النبيلة استمرت تحيط نفسها بالوقائع الحسية للنظام الأرضى ، وأصبحت الآن تدرك واجبها متجليا أمامها فى شخص "جوليا كارنبتر" التى قام نوفالس بخطبتها.

ولا أقصد بعرض هذه القصة المعروفة والمشهورة الاستطراد أو السخرية من الفيلسوف ، وإنما قد وجدت أن هذه القصة تعد أفضل تعبير عن الحس الباطنى وماهية هذا المذهب المثالى الرومانسى بكل جماله وأطواره المتغيرة وحالاته المتقلبة، وأن عرض قصة حب " نوفالس " أفضل من أى عرض نظرى للمذهب ؛ فالقصة تبين التفسير الرومانسى لفلسفة " فشته " ، فتجد فيها الحس الروحى ، والرقة، والعاطفة الصادقة، وتجد فيها أيضا التغير والأهواء المتقلبة، والتعسف لمذهب مثالى لم يصل لمستوى المعايير الموضوعية . قد يصبح هذا التعسف لدى أى إنسان آخر غير نوفالس شيئا مثيرا للسخرية ، فلمثل هذه العواطف النبيلة مخاطرها. أيعد الشعور أو العاطفة موجها لك فى تفسيرك للعالم؟ هل أفكار الإنسان تتصف بالتغير والمرونة ؟ أتصنع عالمك من نسيج أفكارك وبالعقل فقط؟ للأسف وكما قال " هيجل " فيما بعد ، إن الشعور مجرد التربة التى تنبت منها الحياة ، ومن نفس التربة تنبت الشجرة النبيلة والأعشاب الضارية. لنفرض أن قرار " نوفالس " لم يكن قرارا ثابتا فقط وإنما أقل نبلا أيضا ، ألم تكن مثاليته الذاتية قد بررت أيضا التمرد على كل ما تعتبره الإنسانية

عزيزا بدلا من مجرد الحياد تجاه ما يعتبره الفهم العام واضحا؟ لقد بلغ تغير أطوار المثالية أقصى مداه في نهاية تاريخ الحركة الرومانسية، وانتهى نهاية مؤلمة ، ومن يريد معرفة هذه النهاية يقرأ "قصص الرعب" " لأماديوس هوفمان" و"كآبة"، إدجار بو، إن العدمية ومذهب التشاؤم الذى ساد بعدها يمثل صورة ثانية للنتائج التى أفرزتها هذه المثالية المتعسفة التى لا تعرف قانونا، أو قواعد ثابتة، وسوف تبين لك سخرية "هينه" واحتقاره لبعض جوانب عالمها البشع أن من الصعب الحكم عليها، ولكن ذلك كله لم يمنع قيام مثالية حقة ، أو يشجع عليها، وأقصد هنا أن أشير لما سبق أن أشرت إليه مرات عديده بأن مثلما كان التعسف فى تفسير الأشياء نقيضة المذهب المثالية غير الناضجة، فإن المثالية الناضجة سوف تعود إلى الاعتراف بنظام محدد وثابت مثل جوهر "إسبينوزا" .

– ٤ –

وأخيراً يأتى شلنج أمير الرومانسيين بوصفه نموذجا هاما لفكر فيلسوف عظيم، استطاع الانتقال بالروح من " فشته "، عائدا إلى إسبينوزا. ولئن أصبح "شلنج" من أقوى المؤمنين بوجود نظام أساسى أعلى للأشياء، يفرض نفسه على عقولنا من أعلى، ويفرض علينا طاعته وقبوله إلا أن منهجه ظل منهجا متقلبا خياليا ، وبالرغم من عبقريته الحادة كان تفسيره لفلسفة "إسبينوزا" تفسيرا لم يكن فى وسع "إسبينوزا" نفسه فهمه . وبدت مثاليته فى البداية مثيرة للريبة والشك ، وفى النهاية رفضا عنيفا لـ " فشته " ، فكان عمله عملا لا يشرع فيه إلا فيلسوف عظيم، ولا يمكن أن يتركه غير متسق وغير مترابط إلا رومانسى أمضى فى القيام به زمنا طويلا .

لا يمكن فى تناولنا المختصر لحياة "شلنج" الشخصية أن لا نذكر المرأة الرائعة ، التى كان لها أثر كبير فى حياته، وكان لنصحها وتوجيهاتها دور كبير فى إنتاجه الأدبى ، بل ولا أشك إطلاقا فى صعوبة فهم فلسفة "شلنج" بعيدا عن ذكر "كارولين" فقد كانت هى نفسها معبودة الدائرة الرومانسية كلها. اسمها الأول " ميشيل " ، وكان " شلنج " فى قرابة العشرين من عمره عندما التقى بها أول مرة ، وظلت رئيسته فى العمل لمدة اثنى عشر عاما ، وكانت متزوجة للمرة الثانية من "أغسطس شليجل" توفيت

ابنتها من زواجها الأول فى عام ١٨٠٠ عن عمر يناهز السابعة عشرة ، ولما كان "شليجل" فى السنوات الأخيرة من القرن يعيش فى برلين بينما تعيش كارولين فى يينا ، فإن زواجهما بالرغم من المودة القائمة بينهما لم يحظ باهتمام كلا الزوجين ، ويبدو أن انتماءها للمدرسة الرومانسية قد أثر عليها ؛ فاتساقا مع الفكر الرومانسى ، لا يهم الإستقرار فى الزواج ، فالتغير وتقلب الأحوال من أهم مبادئ الفكر الرومانسى ، وانتهى زواجهما بالانفصال ، وتزوجت من " شلنج " فى عام ١٨٠٣ بعد سنوات عديدة من الصداقة والمراسلة، ولقد ظل " شلنج " "وكارولين " على علاقة وثيقة بأغسطس " شليجل " حتى وفاة كارولين فى عام ١٨٠٩ م .

تعد الخطابات التى كانت "كارولين" تبعث بها إلى شلنج فى الفترة بين عام ١٧٩٩ وعام ١٨٠٣ من الخطابات الفلسفية الهامة والرائعة . والقارئ لاعترافات هذه السيدة الجميلة لا يستطيع مقاومة الإعجاب بها، كانت شخصيتها مزيجا من العواطف والحكمة والمشاعر المبهجة والحزينة فى الوقت نفسه ، وذات نزعة استقلالية واضحة ، فلقد عاشت وناضلت وانتصرت ، عشقت السلطة عشقا شديدا، ميالة للحقد والكراهية ، ولكنها كانت فى الوقت نفسه صاحبة نظرة بريئة، مرحة، جذابة من الصعب مقاومتها، عندما تواجه مشكلة سريعا ما تستعيد الثقة فى نفسها بعد ابتسامة قصيرة مريرة. كانت ذات ثقافة رومانسية رفيعة جريئة فى أفكارها ، لها قلب الأم الحنون ، وشجاعة المحارب الواثق من نفسه ، كانت تكتب لزوجها "شليجل" فى برلين عن أخبار الحياة الأدبية فى يينا بينما عندما تكتب " لشلنج " تتناول أخبار الفلسفة بالتفصيل، وربما ذلك ما أفاد منه " شلنج " كثيرا وساعده على النبوغ. كانت ميالة للفكر الفلسفى ، والموضوعات الفلسفية الجزئية ، ولا تهتم بإقامة المذاهب الفلسفية ، وربما كان ذلك من أسباب إعجابها " بشلنج " الذى جاءت فلسفته عبارة عن إبداع فلسفى من مجموعة من الأفكار والآراء المستقلة تماما عن أى نسق فكرى واحد ، يجعل منها مذهبا . كتبت لزوجها " شليجل " فى عام ١٨٠١ أنها أثناء مناقشتها " لشلنج " عن " فشته "، لم ينجحا معًا فى وضع شعار مناسب لشعر " فشته " (الواضح مثل الشمس كما كان يحلو لها وصفه بذلك ، وأسوة بعنوان إحدى مقالاته، "العرض الواضح مثل الشمس لماهية الفلسفة الحديثة") والذى كانت حجته الوحيدة تقوم على مناشدة القراء النبلاء أن يتفقوا معه فى آرائه وألا يصابوا بالملل . ولقد حاولا الاستعانة بقول "هاملت":-

"أشك أن النجوم نار تضيء

وأشك أن الكواكب تتحرك" .

فقد بدا أن هذا القول له معنى مثالى ، ويصلح بداية لشعار مناسب لـ" فشته "، وقد قام بترجمة هذين البيتين أو هاتين العبارتين إلى اللغة الألمانية الدارجة، ثم قامت كارولين بكتابة الشعار كله، تخاطب القارئ قائلة :-

"قد تشك فى وضوح الشمس

أو فى أن النجوم تضيء

ولكن لا شك أيها القارئ فى أنى حكيم

وأنك إنسان أحمق(٣) "

وإذا أردت وضع شعار عن " فشته " مثلما فعلت "كارولين" ، ولكن بلغتنا الإنجليزية، أقول للقارئ :-

"تستطيع الشك فى أن النجوم نار تضيء

وفى كل ما يأتى من الحس

ولكن، أيها القارئ لا تشك فى حكمتى

وفى جهلك مهما بلغ بك الذكاء".

لم تكن لدى كارولين القدرة على نقد " فشته " فقط وإنما عرفت كيف تكتب مقارنة رائعة بين " فشته " و " شلنج " فى إحدى خطاباتها لصديقها الشاب نفسه، الذى لم يتزوجها إلا بعد عامين . "لقد بات من الأمور الضرورية والملحة الآن أن تكتب شيئا خالدا ولاتهتم بالجوانب الجزئية ، ولعلك يا صديقى العزيز ، لا تسألنى عن قوة "فشته" بالرغم من أنك أوشكت أن تصبح ندا له. والحقيقة أنى أشعر دائما أنه بالرغم من المهارة الفكرية لـ" فشته " إلا أنها مهارة مغلقة أو محدودة ، وأعتقد أن السبب فى ذلك عدم مقدرته على اكتساب البصيرة الدينية التى ولدت مفطورا بها ، وإذا كنت قد

استطعت النفاذ إلى لب فلسفته والتفوق فذلك بسبب روح الشاعر التى تسرى فى كيانك ، وليس بسبب كونك فيلسوفا. إن امتلاكك لموهبة الشعر التى يفتقر " فشته " إليها تجعل لفلسفتك مذاقا خاصا ، وإن كنت تتصور أنى لا أستخدم كلمة الفيلسوف فى مكانها الصحيح فلك أن تسخر منى كما تشاء. ولكنى أعتقد اعتقادا جازما أن الإلهام الشعرى هو الذى هداك إلى الإبداع مثلما هدت الرؤية الثاقبة " فشته " إلى الوعى ، كان لديه النور الساطع ، وأنت لديك النار المتوهجة، لديه ملكة الإيضاح ولديك موهبة الإبداع، وإذا كنت قد أخفقت فى عرض الموضوع بصورة مرتبة، فذلك لأنى كمن يرى العديد من المناظر الطبيعية من ثقب المفتاح".

لعلكم الآن تشاقون لمعرفة كيف اخترق " شلنج " دائرة " فشته " المحكمة ، ولكنى آثرت تأجيل معرفة آرائه بالتفصيل إلى حين مقارنته "بهيجل" الذى عمل معه فترة قصيرة، ولكنها كانت من أهم فترات حياة " شلنج " ، بل ولا يمكن فهم أهم أعمال "شلنج" إلا فى علاقاتها بفلسفة " هيجل " ، وسوف أحاول فى محاضرة اليوم الحديث بصورة عامة عن " شلنج " الشاعر الصديق " لكارولين " ، والمؤلف لما يسمى "بفلسفة الطبيعة"، لقد كانت المشكلة الرئيسية فى مذهب " فشته " بالطبع هى مشكلة العلاقة بين ذاتى الواعية وذاتى العميقة، أو بين عقلى الخارجى والعقل الكلى الإلهى ، الذى أنتمى إليه ، ولا أكون إلا مجرد لحظة من تعبيراته الزائلة. واستطاع شلنج أن يدرك منذ البداية أن " فشته " لم يبذل قصارى جهده لحل مشكلة العلاقة بين الأنا الإنسانى الداعى والأنا الإلهى ، يقول " فشته " أن العالم الخارجى نتاج فعلى اللا شعورى ، وهذا الفعل الذى أمارسه دون وعى يعد تعبيرا عن النشاط الإلهى اللامتناهى ذاته. أليس هذا القول يمثل المثالية الحقة؟ فالعالم الخارجى لا وجود له إلا بوصفه تجليا للروح ، ولا وجود إلا لذات واحد يشمل ذاتى اللحظى ، ويمتد وراءها ، فهو روح الطبيعة ، وإذا كان حقا هو الأنا نفسه الذى يحيا فى الطبيعة ، فإنك لا تستطيع إدراكه إذا نظرت داخلك فقط لأنه لا يوجد إلا فى الطبيعة ، فى كل شىء ، فى الجماد والأشياء الحية ، فى الجاذبية والمغناطيسية والكهرباء والحيوية ، عليك أن تدرس هذه الأشياء ليست بوصفها أشياء جامدة أو فى ذاتها، وإنما بوصفها تعبيرات أخرى عن نفس الحياة التى يعبر عنها وعيك الخاص . أى إذا عكسنا مناظر " فشته " تستطيع أن ترى الفرد الإنسانى بوصفه الموجود المركزى للعالم الإنسانى ، وإن كان هو نفسه

لا يدرك ذلك ويرى نفسه أقل شأنا ، ولكن إذا أدرت العدسة تجاه الطبيعة تستطيع أن ترى الحياة الإنسانية متجسدة ومرموزا لها ، أى كما لو كانت روح الإنسان قد لا تدرك نفسها إلا إذا كان قد تم التعبير عنها أولا فى الطبيعة، وإنها تسعى الآن فى داخلنا لأن تصبح واعية بعملها ، والواقع إذا تم فهم المسألة على هذه الصورة يكون الإنسان بالفعل قد تطور من الطبيعة . ونظرية شلنج عن تطور الوعى تعد ضرورية لتكملة نظرية " فشته " ، يحدث شلنج نفسه فى مذكراته قائلا : "فى خريف عام ١٧٩٨ بدأت محاضراتى فى يينا، مقتنعا بأن من الممكن وجود طريق من الطبيعة إلى الذات عكس الطريق الذى دخل به " فشته " من الذات إلى الطبيعة " تلك هى الفكرة التى فتح شلنج بها آفاقا جديدة غيرت مجرى التاريخ ، وسوف نرى فيما بعد " أنها الفكرة نفسها التى سعت الفلسفة الحديثة كلها لتعريفها ، فلكى يكتمل المذهب المثالى يحتاج إلى نظرية فى الوقائع الطبيعية تتسق مع مقولة المثالية بأن الأفكار هى الموجودات الحقيقية الوحيدة، ويمكن خضوعها التجربة حتى تحرر مثاليتك من تعسف الحياة الباطنية للنفوس المتناهية ، أنستطيع أن نثبت إذن أن الذات التى يقوم وعينا بالتعبير عن حياتها تكون موجودة خارجنا ووراءنا ، تنسج حياة العالم الخارجى ، وتحقق له وجوده وجوهريته، وتحافظ فى الوقت نفسه على مثاليتها واتساقها مع حياتنا الباطنية؟ إذا أمكن لنا تحقيق ذلك ، فإن مذهبنا يندرج تحت ما يسمى بالمثالية الموضوعية، ويكون العالم الخارجى إذن فكر الله وقد تجلى أمامنا، والعالم الباطنى فكر الله قد أصبح واعيًا بنفسه. كانت هذه النظرية المركزية فى فلسفة شلنج الطبيعية ، ولكنه لم يستطع للأسف التصدى لإثباتها فقد قدم فكرة عنها، وحاول صياغتها بصورة خيالية إلى حد ما، وتناولها فى مقالاته الأخيرة بمهارة فائقة، ولكنها لم تأت مكتملة من الناحية الفنية. حقيقةً استطاع بوصفه شاعرا أن يخترق دائرة " فشته " المجردة ويتجاوزها، ولكنه لكونه شاعرا أيضا لم يستطع أن يعرض جوهر فلسفته الطبيعية بوضوح، أو يعبر عنها تعبيرا فلسفيا محددا يختلف عن العرض الشعرى الجزئى الذى قدمه لكارولين، والذى كان يهدف منه الحصول على رضاها وموافقتها على الفكرة. لم ينشر من إنتاجه أكثر من هذا العرض المختصر، وفى سنوات لاحقة تم نشر فلسفته من أوراقه التى تركها.
وأشير هنا إلى الشخصية الغريبة فى"عقيدة الاعتراف الأبيقورية عند هانز برستلباك".

افترض " شلنج " فى هذه العقيدة الشعرية شخصية شاذة، وأعطى لها اسما غريبا، حتى يستطيع من خلالها التعبير بحرية كاملة عن جوهر فلسفته الطبيعية التى يفهم منها القول بوحدة الوجود. استعار الإيقاع الشعرى من رائعة " جوته" "فاوست"، أو من الإيقاع الحر الذى ظهر فى الشعر الألمانى القديم ، وبطل " شلنج " الذى يتحدث عن شخصيته من المفترض أن يلعب دور المادى الملحد الذى دفعه القساوسة إلى اليأس وإلى التمرد عليهم فى النهاية . يقول البطل أن الطبيعة ديانته ، ويحب النفوس الطيبة والوجوه الباسمة وينفر من الخرافة ، أليس هذا العالم الحسى هو العالم الحقيقى ؟ انغمس "هانز" فى ماديته وأحاديثه الأبيقورية، وفجأة ودون سابق إنذار انتهج فكرا جديدا، ظهر فيه التصوف الرومانسى من تحت قناع الأبيقورية. فلماذا إذن يكون هذا العالم الحسى هو العالم الذى يؤمن به الإنسان الحكيم؟ لأنه ما هو إلا العالم الذى يتجسد فيه الروح الأبدى الإلهى الواحد. ثم يتتبع التفسير الشلنجى لعملية التطور التى تبدأ من الحيوانات وتنتهى وتكتمل فينا . ويكون عالم الطبيعة تجسيدا لصراع الروح الذى يحاول فيه تحقيق حياته الأعلى. تنتهى هذه العملية فى الإنسان ففيه تجد الطبيعة العمياء من يعبر عنها، ويعود الروح إلى ذاته فيه، ويصبح العالم كله حياة واحدة رائعة، تستمتع الروح الصوفية من التأمل فيها .

وأود أن أعرض على حضراتكم سطورا من إحدى قصائد "شلنج" محاولا قدر الإمكان المحافظة على إيقاعها وعلى التعبير عنها قدر الإمكان، وتعتبر القصيدة غير المقفاة (٤) من أنواع الشعر الركيك، وليس من السهل ترجمتها، ولكن لابد من عرض صورة لهذه النشوة الرومانسية بهذا النوع من وحدة الوجود ، والذى كان مميزا لأحد الاتجاهات العظيمة فى الفكر الألمانى .

بعد مقدمة استنكر فيها "هانز" مناورات رجال الدين ومكائدهم، والتصوف والخرافة، بدأ يتحدث قائلا :-

"لذلك نبذت الدين

وتحررت من كل الخرافات

لا أزور كنيسة لسماع وعظهم

فقد سئمت تعاليم القساوسة

ومع ذلك مازلت أشعر بعقيدة تحكم إرادتى
تتألق فى أشعارى ، وتثير عاطفتى
وينبض قلبى طربًا لها كل يوم
كامنة إلى الأبد
وإن كنت لا أعرفها حتى الآن
فإن هذا الإيمان الواضح بها
وهذا النور المشع منها
وهذه القصيدة الخالدة
تشهد بأنها حقيقة لا يمكن إنكارها
لذلك لا أدرك من الأشياء
إلا ما تأمرنى بإدراكه
ولا أحكم بصواب شىء
إلا ما تكشفه واضحا أمامى

لذا نزعت الخوف عن صدرى
وتعافى جسدى و سَمَت روحى
وبدلا من الوقوف للصلاة والدعاء
وبدلا من التحديق فى الفضاء
أرى على الأرض وفى عيونها الزرقاء
كل الأشياء التى وجدت لأجلى

ولماذا يجب أن أشعر بالفزع من العالم؟
ألست أنا العالم بكل شيء فيه؟
أليس العالم مخلوقا أليفا؟
ومتى نسى حدوده أو تجاوزها؟
إنه يخضع للقانون الحاكم لكل شيء .
وينحني أمامي رهبة وإجلالا.

ففيه يتحقق حلم روح عملاق
ولكن روحه تيار من الحمم المتجمدة
ولئن كان لا يستطيع الخروج من مسكنه الضيق
أو يتحرر يوما من قيوده الحديدية
فإنه في سُباته غالبا ما يرفرف بجناحيه

يثور بقوة في سجنه تحت الأرض
ينتقل فى الأشياء الميتة والحية
ليعرف إرادته ويحرر جناحيه
إن قوته التى تملأ العروق بالحياة
وتحيى فى الربيع البراعم من جديد
تعمل مخفية فى الليل والظلام
تبث الضياء فى الأركان والشقوق المظلمة

لا تخشى ألما من انطلاق رغباتها العنيفة
لتحيا، وتنتصر، وتشق طريقها لأعلى
تجدد روافدها وفروعها
تطيلها أو تقضرها، تزيدها أو تنقصها
تكد فى بحثها وتظل تصارع
حتى تجد الهيئة التى تستحق فكرها
تظل تكافح فى طريق الحياة
ضد بيئة قاسية
وأخيراً تُنصر فى منطقة ضيقة
وتحقق ذاتها فى مخلوق صغير
يقف على الأرض كمارد منتحب
منتصب القامة مليح الصورة

يسمى فى لغتنا بابن الإنسان
نتاج خطة الروح ومرادها
تحرر من قيده الحديدى ومن الحلم
ورغم روعة الروح السارى فيه
ينظر لنفسه متسائلا فى دهشة
ويتحسس أطرافه متعجبا
يخشى أن يختفى ثانية فى حضن الطبيعة

ولكن ، كلا لقد تحرر إلى الأبد

ولا حياة آمنة فى الطبيعة الخاملة

فعليه أن يشق طريقه الخاص

فى العالم المظلم الذى يمتلكه

كله ويخشى فى رؤاه المشوشة

أن يتساوى المارد به

ويصبح مثله مثل إله الزراعة القديم

يفترس أولاده بمجرد ولادتهم

ولا يعلم أنه هو نفسه الروح

التى تعمل دعوبة فى ليل العالم المظلم

فيملأ الفرا غ بأشباح مخاوفه

ومع ذلك يستطيع أن يقول :-

أنا الإله الذى يملأ صدر الطبيعة

وأنا الحياة التى تجرى فى شرايين قلبها

منذ أول رعشة تنبض فيها

وحتى تحين اللحظة الحاسمة فى الحياة

حيث تتجسد قوى جديدة وتتشكل

ويزدهر الجمال الذى كان مقبورا

فالآن حينما يظهر نور الفجر

يتخلق من الفوضى عالما جديداً
ويظهر أمام العيون المحدقة فى السماء
سر تتابع الليل والنهار
حيث الحقيقة الأزلية للفكر
التى تعيد الذات العميقة للطبيعة بناء نفسها فيها
فهناك الواحد العظيم الذى يحرك كل شىء
وينبض فى كل حياة
قوة واحدة لا بقاء ولا فناء بدونها".

## الهوامش

(١) تم ترجمتها عن النص الألمانى بتصرف [ المترجم ].

(٢) نسبة إلى الفيلسوف " فشته " [ المترجم ].

(٣) تم ترجمة النص من اللغة الألمانية [ المترجم ] .

(٤) يكون لكل بيتين فيها قافية ولا توجد قافية للقصيدة كلها [ المترجم ].

## المحاضرة السابعة

# هيجل

إن دراسة فلسفة هيجل التى تخصص لها هذه المحاضرة يندر أن تترك انطباعات لا يساء فهمها أو تفهم فهما صحيحا ، لذلك أدرك تماما عند قيامى بهذا العرض لأهميتها وصعوبتها . وتتمثل النتيجة التى توصلنا لها حتى الآن فى أن الفكر الحديث قد بدأ فى محاولة إيجاد مذهب عقلى يستطيع تفسير العالم الخارجى الواقعى ، وصياغة هذا المذهب فى صيغة واضحة ورياضية، ولكن اكتشاف أهمية الحياة الباطنية فى القرن الثامن عشر قد أدى إلى نوع من الشك فى قدرات العقل الإنسانى ذاته، فبدت المذاهب الفلسفية الكبرى للمفكرين الأوائل ، بعد فحصها بعين الشك مذاهب دوجماطيقية غير يقينية . حاول العقل أن يستعيد الثقة فى ذاته من جديد ، فقالت المثالية بأن الحقيقة فى جوهرها تنبع من الحياة الباطنية ،وعالم الحقيقة هو العالم الذى يظهر أمام الذات الواعية بذاتها وعيا كاملا ، وما العالم الخارجى إلا عالم الظاهر ، ووجوده مجرد وجود عملى ، فهو فى الحقيقة مجرد صورة للحياة الباطنية ، فالعالم الحق هو عالم الروح . إن علاقتنا الحقيقية لا تكون بالنظام الطبيعى على الإطلاق وإنما بالذات الواحد الحق أى بحياة الله ذاتها .

كان ذلك موقف " فشته " والرومانسيين ، وإن كان قد حدث اختلاف فى الفكر بينهم . يقول " فشته " أن مركز الكون كما تصوره مثاليته هو القانون الخلقى ، ويسعى الذات اللامتناهى إلى المعقولية وتأكيد ذاته ، فقسم نفسه فى صور عديدة ، وكما تجسد الشجرة نموها فى الفروع تتجسد هذه الشجرة العظيمة للروح الواحد فى ذواتنا المحدودة والناقصة .

أما الرومانسيون فإنهم لا يرون أن القانون الخلقى يمثل مركز الكون ، وإنما الاهتمام الذى توجهه كل نفس من النفوس لجانب معين من العاطفة والخبرة الإلهية ، فالعالم هو عالم الأفكار، وتوجد الأشياء لأن النفوس تعرفها ، فمن واجبها بوصفها أجزاء من الحياة الإلهية الكاملة أن تتنوع وتعدد فى تحققاتها بقدر الإمكان .

- ١ -

قبل الانتقال لشرح فلسفة "هيجل" من الضرورى أن نقدم عرضا مفصلا لمذهب "شلنج" الفلسفى ، ذلك الفيلسوف الذى تحدثنا عنه فى المحاضرة السابقة، بوصفه مفكرا رومانسيا. كان شلنج متفوقا وأظهر نبوغا مبكرا، فكان فى عامه الثالث والعشرين أستاذا فى يينا، وصاحب شهرة واسعة، وكان القراء يشعرون دائما بعدم ثبات آرائه الفلسفية ، وسرعة تفسيرها ، وإن كان قد أنكر ذلك، وقال أنه فى الفترة حتى عام ١٨٠٩ لم يكن هناك أى تغيير أساسى فى آرائه الفلسفية السابقة، وكل ما هنالك أنه أضاف لأفكاره الأولى أفكارا جديدة لا تتناقض معها بل تتسق معها ، ولكن القراء قد تشككوا فى ذلك، وبدا لهم أن كل عمل جديد من أعماله ، يقوض القديم ويلغى كل أعماله السابقة، نشر كتابه" أفكار حول فلسفة للطبيعة"فى عام ١٧٩٧ وظهر فى الثلاث سنوات اللاحقة كتابه "المذهب المثالى الترانسندنتالى" وكتاب "تخطيط أولى لمذهب فى فلسفة الطبيعة". وقد صرح " شلنج " بأن هذين العملين يعرضان الجانبين المتعارضين فى الفلسفة ، ولكيفية الحكم على هذا التعارض. العالم الخارجى ، الذى ينظر له بوصفه تجليا للروح ، والعالم الباطنى للذات ، الذى ينظر له على أنه من الضرورى أن يعبر عن ذاته فى النظام الطبيعى الخارجى ، وتتمثل الفكرة الأساسية للمذهب كله فى أن " فشته " قد قال بأن التأكيد الذاتى للأنا المطلق، والاختيار الحر للأنا الحق ، هو مصدر الحقيقة، وعندما أتعرف على حقيقة معينة بوصفى عارفا، فذلك بسبب أننى بوصفى فاعلا قد صنعت أولا هذه الحقيقة. وقد وافق شلنج على ذلك ، ولكن من الواضح أن الذات الواعى يكون الفاعل لعقله الحاضر ، وفى الوقت نفسه المتأمل فى نتائج أفعاله الماضية ، لأن عندما أنظر للعالم الخارجى الطبيعى ، أجد أمامى تجسيدا للأفعال الماضية التى قامت ذاتى الحقة والمطلقة بفعلها، فالنشاط الذى يقوم به هذا الوعى الحاضر أمامى الآن، كان يحدث منذ الأزل ، وتعد الطبيعة التجسد

العينى لنتائج أفعاله الأزلية ، لذلك لا تعد الطبيعة ، كما قال " فشته "، مجرد واجبى وقد بات واضحا أمام حواسى ، وإنما هى أيضا تجسد حياتى الروحية الماضية اللازمنية ، وبالطبع ليس المقصود هنا حياتى الفردية الماضية، الخاصة والمحدودة ، وإنما حياة ذاتى – الأعمق ، حياة الروح المطلق الإلهى الواحد ، إذن تاريخ الروح المتجلى أمامنا هو النظام الطبيعى . من ناحية أخرى تعد الحياة الباطنية قابلة لإدراكها إدراكا فلسفيا ، لأن ذلك لا يعد مجرد تسجيلا لما فى الروح ، وإنما التحقق الكامل لوعى الروح الفعلى كله ، لذا بات لدينا فلسفة ذات اتجاهين أو جانبين . ولئن كان الكتابان اللذان فسرهما شلنج فى عام ١٧٩٩ وعام ١٨٠٠ ، قد تناولا الخطوط العامة للاتجاهين ولم يغطيا التفاصيل تغطية كاملة – إلا أنهما قد ألقيا الضوء واضحا عليها ، ولكن فى عام ١٨٠١ نشر شلنج مقالة جديدة بعنوان "عرض لمذهبى الفلسفى" ألبس فيها مذهبه لونا جديدا ، جعل القارئ يبذل جهدا كبيرا للتوفيق بينه وبين آرائه السابقة، ففى العام الدراسى ١٨٠٠ – ١٨٠١ ، وأثناء قيامه بالتدريس ، عرض شلنج مذهبه فى محاضراته قبل نشره فى المقالة، ولقد أكد المستمعون، كما قال "شلنج" نفسه بأنه قد غير مذهبه ، ولكن شلنج يعود ويؤكد فى مقدمة كتابه الجديد ، بأنه المذهب القديم نفسه، وأنه كان يؤجل عملية عرضه عرضا كاملا لعمقه واتساعه . أطلق شلنج على مذهبه الجديد القديم اسم "مذهب الهوية"، وهو شيء أعمق من الطبيعة والروح أسماه "شلنج" بعدة أسماء، منها " المطلق " ، " الهوية " ، " وحدة الذات والموضوع " ، " وحدة الطبيعة والروح " ، كان هذا المبدأ الجديد نتاجا ميتافيزيقيا محيراً يشبه جوهر "إسبينوزا" ، ويبدو أكثر سموا وأعلى رفعة من الأنا الإلهى عند " فشته "، وجاء أكثر غموضا من روح الطبيعة العملاق الذى قال به " شلنج " فى القصيدة التى عرضناها فى المحاضرة السابقة . قال "هيجل" عنه فيما بعد أن الهوية أو المطلق الذى قال به شلنج ، والذى بالرغم من طبيعته الغامضة وغير القابلة للوصف يضم الحقيقة كلها، يشبه "الليل الأبدى الذى تكون فيه كل الأبقار سوداء" إن التفكير فى طبيعته يشبه التفكير فى لاشيء ، ومع ذلك كانت طبيعة هذا المطلق أعمق من كل الحقائق، ومن الذات ومن العالم الخارجى، ومن أى شيء عرفته الفلسفة من قبل .

ولا أود تشتيت انتباهكم بتفسير كامل ومفصل لمذهب شلنج فى "الهوية" ، الذى يعد بالرغم من غموضه الشديد مذهبا عميقا وموحيا. فمسألة التفكير فى مذهب

يجمع بين " كانط " وإسبينوزا، تعد مسألة فى غاية الأهمية ، ذلك إلى جانب أن "مذهب الهوية" له علاقة تاريخية واضحة لفلسفة هيجل لأن شلنج كتب هذه المقالة متأثراً بعلاقته بهيجل ، الذى كان قد ظهر فى يينا أثناء قيام شلنج بالتدريس . فلقد تأثر شلنج بما قاله هيجل عن ضرورة وضع نهاية للغموض الرومانسى المتعلق بالحلم بعلاقات بين الفرد والذات المطلق وبمفهومى المحدود واللا محدود بصورة عامة. إن ما تحتاجة الفلسفة مزيد من التحليل والمقدرة على البرهنة على الحكم بأن الوعى الفردى والعالم الخارجى ، الذات المحدود والذات اللا محدود ، عالم اللحظة والعالم الكلى يرتبطان معا بروابط روحية قوية. إن الفلسفة لابد أن تقيم المذهب وإلا صارت لغوا فارغا. تأثر شلنج بهذه الدعوة الهيجلية ، فألبس تأملاته الشعرية ثوبًا إسبينوزيًا، ولكن بالرغم من محاولاته لم ينجح شلنج نجاحا كاملا. لذلك من الأفضل أن ننتقل إلى هيجل الذى كان أكثر توفيقا فى إقامة المذهب المثالى .

- ٢ -

يشترك هيجل مع المثاليين من المدرسة الرومانسية فى أمور كثيرة، ولكنه يختلف عنهم فى المنهج والطبع ، فلقد وصلوا لذاتهم المطلق بمناهج صوفية مختلفة ، أو بالأحرى بمناهج سهلة ، لا يتسع المجال لعرضها الآن ، بل ولا نحتاج إليها ، رفض هيجل المناهج السهلة البسيطة فى الفلسفة ، وبغض التصوف . لذلك كان فى بداية تفكيره – وفى دراساته الخاصة . يتبع أسلوب " كانط " فى التعامل مع مشكلات الفلسفة الجديدة حتى وضع لنفسه إسلوبا خاصا به، ولكى نفهم هذه الطريقة الخاصة فى التفكير ، التى وضعها هيجل لنفسه علينا أن ندرس حياته الشخصية نفسها .

وقبل الحديث عن شخصية هيجل وطباعه أود أن أوضح أنه يعد الوحيد من بين كل المفكرين العظام الذى لم يكن لحياته الشخصية قيمة أو أهمية(١) ، ف" كانط " مثلا كان نشاطه الفكرى العظيم وسموه الأخلاقى البطولى مقارنة بمظهره الجسدى الضعيف، يقدم له شيئا يحاول التسامى عليه. وعزلة " إسبينوزا " ووحدته تشارك فكره النظرى مع مذهبه الصوفى الدينى فى إضفاء نوع من الهيبة على صورتها، وعلى

قيمة العزلة ونبلها. ولكن هيجل لم يكن لطيفا أو صاحب مواقف بطولية. وقيمته الحقيقية تكمن فى عمله. فبعيدا عن أعماله والطبع أو النهج الذى ساعد على تحقيقها لا توجد فى حياة الرجل أشياء هامة أو ذات قيمة تذكر ؛ فقيمته تكمن فى مهنته وإنتاجه، وليس فى جانبه الشخصى أو الإنسانى . كان باحثا جادا، دارسا بالفطرة، مدرسا ناجحا معتدا بذاته، صاحب صنعة ومنهج، صارما فى التعامل مع الطلبة والدارسين، ذليلا وضائعا عندما يتعامل مع رؤسائه أو من هم أعلى شأنا من الناحية الاجتماعية. والواقع أن مآثره الشخصية التى عرضها لنا روزنكرانز كاتب سيرته الذاتية لا تفيدنا كثيرا ، فلم يكن وطنيا مثل " فشته "، أو حالما رومانسيا مثل "نوفالس" أو شاعرا وصاحب رؤى ميتافيزيقية رائعة مثل شلنج ، كانت حياته خالية تماما من الرومانسية، وليس هناك إلا خطابا أو خطابين من خطابات الحب، المليئة بالكآبة. لم يكن يعانى من مشاكل نفسية عاطفية، وإن كانت هناك فقد نجح فى إخفائها . عند تعامله مع أصدقائه، أو مع "شلنج" مثلا كان من الصنف الذى يصادق الناس طالما كان فى حاجة إليهم، وينفر منهم ويتخلى عنهم عندما لا يحققون مآربه. أما حياته المهنية فكانت لا غبار عليها، كان مطيعا لرؤسائه، وجنى ثمن هذه الطاعة ، كان يحب من يتملقه من طلبته، ولا يحب من يعارضه منهم. ظل هيجل حتى نهاية حياته، باحثا، وحازما، وناقدا، وإنسانا غير ودود، ومخلصا فى عمله، وذا ولاء لرؤسائه ، كان لا ينقد المذاهب فقط ، بل وأصحابها وحياتهم الشخصية أيضا ، كان أسلوبه فى الكتابة لا يخلو من العمق والأصالة والدقة، ولكنه يعد فى الوقت نفسه من أصعب الأساليب الفلسفية على الإطلاق وأكثرها غموضا وإبهاما، كانت محاضراته مستغلقة على الفهم بالرغم من بساطتها وتسلسلها . لا يهتم بجذب القارئ، ويبذل كل جهده ليجعل الطريق شاقا ومؤلما أمام طلبته ، لم يكن ذلك محض صدفة وإنما كان متعمدا من جانبه ، كان فخورا بأن كتاباته عسيرة الفهم وغامضة ، ومع ذلك، أو أن شيئا المعجز هنا، أن هذا الشخص غير الجذاب، صاحب الشخصية المنفرة، كان واحدا من العظماء الذين تحدث الروح فى عصرنا من خلالهم، فإن كان علينا إلا نفهم لماذا تهب الريح فإن علينا أن نسمع صوتها.

ولد "جورج وليم فريديك هيجل" فى شهر أغسطس من عام ١٧٧٠ فى مدينة "شتوتجارت" كان يحيا وسط محيط علمي مثقف ولكنه متزمت، التحق فى عامه السابع

بالجمانزيوم فى مدينة اشتوتجارت، كان ولدا موفور الصحة بصورة عامة، احتفظ بمذكرات شخصية كتبها فى سن الخامسة عشرة، وقد نشر روزنكرانز" أجزاءا كثيرة منها، جاءت على النقيض من مذكرات شباب عصره فى تلك الأيام ، فقد كانت خالية من أى نزعة عاطفية على الإطلاق ، ولم تظهر عليه ملامح العبقرية فى شبابه. فمثلا من بعض ما جاء فى مذكراته "الثلاثاء ٢٨ يونيو، (١٧٨٥)، لاحظت اليوم أن الشيء الواحد يترك انطباعات مختلفة لدى الناس، بينما كنت أتناول الكرز بشهية لذيذة وأمضى وقتا طيبا، نظر إلى رجل كبير فى السن نظرة لامبالية ثم قال : كان المرء فى شبابه يعتقد أنه لا يمكن أن يمر ببائعة الكرز دون أن يسيل لعابه ، بينما عندما تقدم به العمر، قد يمضى فصل الربيع كله دون أن يشتاق لتناول الكرز، حينئذ توصلت إلى المبدأ التالى الذى بالرغم من أنه قد كان مؤلما إلا أنه كان مبدأ عميقا ، وهو أن المرء فى شبابه لا يستطيع أن يأكل كل ما يريده ، بينما فى كبره ، لا يريد أن يأكل كل ما يستطيع تناوله من طعام" .

كان ذلك حال "هيجل" فى الخامسة عشرة من عمره، لم يسجل أى حدث من الأحداث المؤثرة فى حياته ، ولم يبدُ أن هناك أحداثا هامة فى حياة هذا الشاب إلا ولعه بالكرز والاطلاع ، أو أنه قد تعلم فى أحد الأيام التى ذهب فيها للكنيسة تاريخ اليوم الذى اعترف فيه أوغسبرج ، أو أنه أثناء مصاحبته لأحد أساتذته قد عرف أن لكل شيء حسن جانبه السيىء ، وعرف أثناء التنزه مع هذا الأستاذ مرة ثانية السبب فى ارتفاع درجة الحرارة فى الصيف ، وشرح له لماذا ترتفع الحرارة فى شهرىْ يوليو وأغسطس عنها فى شهر يونيو . كانت مذكراته مليئة بمثل هذه الخبرات ، التى لا نستطيع أن نعرف منها شيئا هاما عن حياته الباطنية أو مشاعره ، فلم يكن بواحا بما يجيش فى صدره ، كان من النوع المتزمت الذى لا يميل للتعبير عن انفعالاته ومشاعره الحقيقية، وربما كان ذلك إحدى الملامح المميزة لشخصه، فكان موضوعيا فى كل شيء . كان يريد معرفة الحياة كما هى موجودة بالفعل، وليس كما يراها، أو كما يتأثر بها، فى بحث عن المبادئ الحقيقية للأشياء وليس كما تفسرها أحساسيه أو عواطفه ، وفى الوقت نفسه شديد التدين والإيمان، ويميل إلى المذهب العقلى الشعبى الذى كان قائما آنذاك، والذى يجعل كل شيء واضحا وسهلا مهما بلغت درجة غموضه وإبهامه. يميل لشرح قصص الأشباح ، وقام بتسجيل بعض طباع سكان سوابيا (٢) وما يتعلق بحوادث حياتهم، وقد قام بضم هذه الملاحظات بعد

تنقيحها إلى محاضراته الأكاديمية ، فجاءت مميزة لأسلوبه وإن لم تؤثر فى مذهبة الفلسفى ، وقد ظهر هذا الاهتمام الطفولى بالأشياء الشاذة والغريبة فى فقرة من مذكراته يقول فيها: "فى الثالث من يناير من عام ١٧٨٧- حدث خسوف كلى للقمر، وكانت المناظير معدة فى الجمانزيوم لمراقبته، وتجمع الطلاب لمشاهدة هذا الحدث. وفجأة تجمعت السحب فى السماء. فجاء المدير وقال لنا إنه " عندما كان شابا خرج مع مجموعة من الطلبة ليلا بدعوى مراقبة النجوم ، ولكنهم كانوا حقيقة يرغبون فى النزهة، فقبض الشرطى عليهم ، وأراد اقتيادهم إلى الحبس، قال الطلاب " إننا قد خرجنا لمراقبة النجوم" ولكن الشرطى لم يقتنع بذلك ورد عليهم قائلا "إنكم أولاد وعليكم النوم بالليل ومراقبة النجوم بالنهار". لقد عرضت هذه الفقرة القصيرة، لأنها تعنى أكثر مما تبدو ، فقد ظهر فيها وفى مواضع أخرى من مذكرات هيجل الشاب لمحات عن اهتمام عميق بالتناقض، اهتمام قد يبدو أحيانا عابرا ومجرد انطباع شخصى لا قيمة له، وأحيانا أخرى يبدو عميقا وواعيا، ولكنه جاء فى النهاية اتجاها أساسيا ثابتا فى فكر هيجل .

والحقيقة أن هذا الاهتمام ، وإن كان لا يمثل كل أعماق الشخصية الهيجلية ، إلا أنه يعد من أوائل اهتماماتها ، ولئن كانت عبقريته الفلسفية – وكما سبق أن وضحت – لم تكن ظاهرة لمن حوله، إلا أن السلوك العام ، الذى يوحى بظهور هذه العبقرية، بدأ يفرض نفسه على هيجل الشاب ، فظهرت ملامحها الأولى فى صورة الحب الشديد للثقافة، والسعى لكل أنواع العلوم والآداب الإنسانية ، وفى الوقت نفسه استطاع هيجل التحرر من التزمت الذى كان مسيطرا على الجمانزيوم الألمانى بسبب طبعه السوبيانى " الحاد والساخر" الذى مكنه من ملاحظة حماقات الطبيعة الإنسانية وتناقضاتها ، فقد فرض عليه طبعه الانتباه للأشياء الشاذة وللتناقض والطبيعة المتناقضة فى الحياة الإنسانية، وكان على هيجل الشاب أن يكشف المعنى العميق لمثل هذه التناقضات التى كان على معرفة بها طوال حياته ، أما بالنسبة لباقى الاهتمامات أو صفات شخصيته فقد كانت هناك صفة أخرى لا تقل أهمية من حيث تأثيرها فى أعماله كلها ، إذ كان لديه مقدرة شديدة على ملاحظة العمليات الشعورية الإنسانية ، وعلى نقد هذه العمليات نقدا حياديا موضوعيا. والحقيقة أن تلك المقدرة ، احتلت مكانة هامة فى أعماله وباتت صفة هامة من صفات شخصيته الفلسفية ، بل وربما كانت سببا

فى عدم قدرة الكثير من الناس على فهم أفكاره ، أو الشعور بصعوبة فى إدراك مغزاها العميق ، فلقد تعودنا عند قراءة الأعمال الأدبية أن نجد الكاتب الذى يتعاطف شخصيا مع مشاعر أصدقائه، ويستطيع النفاذ إلى صميم مشاعرهم بسبب دفء عواطفه تجاههم . ولقد ألفنا أيضا الكاتب التراجيدى الساخر، مثل سويفت [٣] ، الذى اختار بسبب نقمته وليس بسبب تبلد مشاعره أن يصف حماقاتهم ، كذلك نجد حولنا من يرون فى العواطف سرا مغلقا ، لا يمكن النفاذ إليه، لأنهم لم يشعروا بقيمتها وآثارها ، ولكن شخصية هيجل كانت من الأنماط النادرة ، وبالتحديد ذلك النمط من الناس الذى يستطيع أن يخبرك بدقة متناهية وبقليل من الكلمات العلمية المحددة ، بكل أفعالك التى مارستها، ويبدو كما لو كان يرى مشاعرك وانفعالاتك ، مثلما يراها الطبيب المتخصص فى الأمراض العصبية الذى يستطيع أن يرى الأعماق الخطيرة والخفية لوعى الإنسان المريض ، ولكنه يكون فى الوقت نفسه حياديا من الناحية العاطفية، ولا يتأثر بالانفعالات والمشاعر التى يقوم بملاحظتها، مثلما لا يتأثر الطبيب المعالج بالمشاعر الشخصية للمريض النفسى الذى يقوم بفحصه وعلاجه، كان هيجل يمتلك حساسية النظرة الفاحصة لكل مظاهر الحياة. لم يكن هناك من هو أقدر وأدق منه على فهم العواطف والمشاعر القلبية الرقيقة، ولا من هو أقدر منه فى الوقت نفسه على تشريحها بصورة موضوعية لا رحمة فيها. ومع ذلك لا يمكن القول بأنه ظل حياديا حتى النهاية. فحين كان يحلل، كان لا يتوقف عند حد السخرية كما يفعل " الكلبى" عادة، فبعد التشريح تأتى عملية إعادة البناء، يقوم عادة بعزل كل ما ينتمى للعاطفة الإنسانية، فيصف الاهتمامات الفنية والدينية للإنسان، ويوضح الصور التى يتخذها الوعى الذاتى ، وربما يأخذ حديثه عن هذه الصور نبرة دينية تقترب من النزعة الصوفية أحيانا، كان معجبا بالقيمة المطلقة لمثل هذه الأشياء، كان يقدر مثل هذه الأشياء حتى يشعر القارئ بأنه قد وضع يده على لب فلسفته، ولكن للأسف لا يعد ذلك إلا مجرد وهم ، فمشاعره الحقيقية مازالت بعيدة وحيادية. إن مثله مثل تاجر محترف يعرض تجارته ، يخبرك فقط عن القيمة الحقيقية والموضوعية للأشياء ، ولا يظهر أى موقف شخصى من استحسان أو رفض لما يعرضه من بضاعة ، فموقفه موقف الناقد، وإعجابه بالأشياء إعجاب الناظر إليها. أما وجدانه الشخصى وآراؤه الذاتية تظل كما هى دون تغيير، لا تتأثر بأى إلهام مهما كان مصدره .

التحـق " هيجل " بجامعـة تونبجــن فى عام ١٧٨٨ ، وظل فيها حتى عام ١٧٩٣، وكانت دراسته تتعطل دائما بسبب اعتلال صحته. درس اللاهوت وجاء تقييمه العام فى نهاية الدراسة أنه يتمتع بموهبة وكفاءة علمية، ولكنه لا يبدى اهتماما كبيرا بالفلسفة . كانت قراءاته متنوعة، وأبدى اهتماما كبيرا إلى جانب اللاهوت بالتراجيديا اليونانية. كان الشاعر الصغير "هولدرن" بل و"شلنج" نفسه من زملاء الدراسة وأعز الأصدقاء ، لم يلاحظ أى فرد الآن أى علامة على نبوغ "هيجل" ، استمرت صداقته بشلنج وبعد الدراسة فى صورة المراسلة، أثناء قيام هيجل بالتدريس الخصوصى فى الفترة من ١٧٩٣ إلى ١٧٩٦ فى سويسرا ، ثم عند قيامه بالتدريس فى"فرانكفورت" حتى عام ١٨٠٠ وجد هيجل بمساعدة "شلنج" فرصة للتدريس بالجامعة فى يينا ، ولم ينشر هيجل طوال هذه السنوات شيئا ، وكانت نبرة خطاباته لشلنج يشوبها الاحترام والتملق ، ومع مرور الوقت بدأت الفلسفة تظهر فى مراسلات هيجل وفكره ، كان يعتبر شلنج رائد حركة التطور الجديدة فى الفكر، ويقول إن هناك حركة فكرية جديدة فى طريقها إلى النمو من الفلسفة " الكانطية " ، والفكرة المركزية لهذه الحركة هى فكرة الذات اللامتناهى المطلق ، الذى سوف تشرح عملياته البنائية القوانين الأساسية للعالم. عرض هيجل هذا القول فى عام (١٧٩٥) حيث كان قد بلغ الخامسة والعشرين من عمره، وكان شلنج قد بلغ العشرين ، ولكنه لم يحاول تطوير هذه الفكرة، ولم يهتم بالتفكير فيها حتى عام ١٨٠٠ أى قبل التحاقه بشلنج فى جامعة يينا بفترة قصيرة، واعترف هيجل لصديقه شلنج، بأن " المثل الأعلى الذى كان يؤمن به فى شبابه قد بدأ يأخذ صورة فكرية، وأصبح مذهبا، ومن الحين فصاعدا أحاول تطبيعه والعودة للحياة"، كان فى ذلك الوقت قد كتب فعلا فكرة عامة عن مذهبه المستقبلى الذى بدأ يضع أفكاره الأساسية بالفعل ، حاول فى أوائل أيامه فى يينا أن يظهر بوصفه عارضا لشلنج ، ومبالغا فى إظهار اتفاقه مع آرائه طالما أن شهرة شلنج ومساعداته كانت تعد مدخلا هاما لعالم الفكر والثقافة الذى يمثل "شلنج" فيه مكانا مرموقا . بدأ هيجل التدريس فى عام ١٨٠١ . وعندما ترك شلنج الجامعة فى عام ١٨٠٢ بدأ "هيجل" الاعتماد على نفسه، ويصرح بأن له فلسفته الخاصة والمستقلة عن "شلنج" لأنه لم يجد شيئا نهائيا ومحددا فى كتابات صديقه . انتهى من تأليف كتابه الأول "فينومينولوجيا الروح" فى الفترة نفسها التى قامت فيها معركة يينا ، ونشرح فى

أوائل عام ١٨٠٧ متمما انفصاله الكامل عن شلنج فسخر فى مقدمة الكتاب من غموض الرومانسية، ونقد فيلسوفها نقدا لاذعا دون أن يذكر شلنج بالاسم . حاول هيجل أن يبين لشلنج فى خطاب أرفقه بنسخة من " الظاهريات " أنه يقصد السخرية من الاستخدام الخاطئ الذى مارسه الرومانسيون الأوائل للمنهج الرومانسى فى الفلسفة ، ولكن لغة ونبرة المقدمة كانت واضحة . فكان من شلنج أن رد على هيجل ردا جافا ، أنهى العلاقة بينهما. بعد انتهاء فترة الفوضى التى تلت انتهاء معركة يينا ، عمل هيجل كمدير للجمانزيوم فى نورنبيرج ، بعد أن كان قد أجبر على التوقف عن التدريس ، تزوج فى عام ١٨١١، ودعى للتدريس فى هيدلبرج فى عام ١٨١٦، وكان قد نشر كتابه فى المنطق ، انتقل فى عام ١٨١٨ إلى برلين، وبلغ أرقى المناصب العلمية، واحتل مكانه هامة فى الفكر الفلسفى الألمانى ، مات متأثرا بمرض الكوليرا فى نوفمبر من عام ١٨٣١ .

إذا أردنا أن نصف فى عبارات موجزة فلسفة هيجل علينا أن نتخلص أولا من الوصف التقليدى لمذهبه، والذى يتكرر كثيرا فى المراجع الفلسفية، حتى نسى كل فرد منا المعنى الحقيقى للمذهب، وبدأنا نقبله دون نقد أو تحليل . علينا أن نضع جل اهتمامنا على نظرية هيجل فى الوعى - الذاتى ، ونهمل كل الدراسات التفصيلية للمذهب ، وأخيرا يجب علينا أن لا تأخذنا الرحمة به ، مثلما كان يفعل مع المفكرين الآخرين الذين يقوم بدراستهم. ونستخرج الشر الدفين ( إذا استعرنا عبارة الدكتور سترلنج) من العبارات اللغوية الخاصة التى اختارها للتعبير عن مذهبه، ومن البنية المذهبية التى أصر على دفنه فيها ، فإذا تم تحقيق ذلك فإن مذهب هيجل سوف يظهر بوصفه تحليلا للتناقض الأساسى لوعينا .

وسوف نحاول فى ضوء هذا التناقض فى وعينا الذاتى أن نحدد أولا معنى العلاقة بين الذات المتناهية واللامتناهية، وأن نحدد ثانيا العلاقة بين العقل والواقع .

- ٣ -

قال " كانط " أن عالمنا اليومى ليس عالما منظما ومترابطا بسبب النظام المطلق للأشياء الخارجية فى ذاتها، وكما نعرفها ، وإنما بسبب (وهنا أكرر كلمات " كانط "

نفسه) عقولنا، والترابط الخاص بفهمنا الذى لابد أن نرى خبراتنا فى ضوئه وحدوده . بناء على هذا القول انتهت المثالية إلى النتيجة القائلة بأن إذا كان الأمر هكذا، وكان فهمنا فعلا يخلق نظام الطبيعة لنا فإن السؤال "عن كيف أدرك عالمى ؟" لا يصبح إلا مجرد السؤال "عن كيف أفهم ذاتى ؟". ولقد سبق أن وضحنا، كيف أن محاولة المعرفة الكاملة لهذه الحياة الباطنية قد أدت إلى كثير من المبالغات الرومانسية فى ذلك الوقت. كان هناك شعور سائد وعميق بوجود علاقة، وإن كانت غامضة حتى الآن بين ذاتى والذات اللامتناهى ، وبدأت الفلسفة تعتمد على هذه العلاقة الغامضة، وأدركها "فشته" على أنها مجرد علاقة أخلاقية، وحاول الرومانسيون معرفتها بالعديد من الأساليب التعسفية ، فذاتى الحقة أعمق من ذاتى الواعية، وهذه الذات الحقة لا حدود لها، ممتدة فى الزمان ، ورومانسية وإلهية، ولا يستطع تصورها أو الحلم بها إلا الشعراء والعباقرة، وليس فى مقدور أى فرد كان، أن يعبر عنها بالكلمات تعبيرا بسيطا واضحا. إعتقد هيجل نفسه فى وجود الذات اللامتناهى ، ولكنه لكونه من أصحاب الفكر الهادئ وليس "سوبيا" رومانسيا نظر لغموض الرومانسيين نظره ازدراء واحتقار، وبنوع من السخرية ، ولئن كان مقدرا لحماسهم، بل والحديث بأسلوبهم الحالم ، كما قد فعل ذلك فى أحد المقالات التى نشرها أثناء إرتباطه بالتدريس فى يينا مع شلنج ، إلا أنه كان يحتقر الغموض والأسلوب الحالم. وعندما حان الوقت أعلن عن ذلك صراحة. كان هيجل مقتنعا تماما بأن المسألة الأساسية فى الفلسفة لا تخرج عن تلك التى وجدها الرومانسيون والتى تركها " كانط " نفسه ، فذاتى الواعية والحاضرة ليست هيكل ذاتى الحقة ، إذ أعتمد دائما على ذاتى الماضية، وذاتى المستقبلية، وذاتى الأعمق أيضا، وكما هى حاضرة الآن، فعندما أقوم بعملية إثبات أوشك أو إنكار ، أبحث فى عقلى دائما عن نوع من البرهان أو التأييد أو التوجيه ويشكل هذا البحث ، بمعنى معين - كل حياتى الفعلية النشطة ، وبذلك تتحول الفلسفة لتصبح قائمة كما قال " كانط " على فهم من أنا وماذا أكون ومن هى ذاتى العميقة، اعترف "هيجل" صراحة بذلك ، ولكنه لم يحلم به ، أو يعبر عنه بصورة خيالية، ولذلك شرع فى إجراء تحليل كامل ، سوف نحاول صياغته بأسلوبنا[٤].

يقول المرء دائما إذا نظر إلى ذاته فى أى لحظة "إنى أعرف فى هذه اللحظة الآن ما هو حاضر أمامى ، فأعرف هذا الشعور، وهذا الصوت، وهذا الفكر ،

ولا أستطيع أن أعرف الأحداث الماضية أو المستقبلية أو الأشياء البعيدة أو الناس الآخرين بنفس الدرجة ، فكل ما هنالك أنى أقوم بعملية تخمين أو افتراض بوجود هذا أو ذاك ، لأنى الآن وفى هذه اللحظة الحاضرة الآن أستطيع أن أعرف ما هو حاضر أمامى وقائم الآن". ولكن إذا صح ذلك حقا، فما هو هذا الحاضر أمامى هنا الآن ؟ عندما أحاول الحديث عنه يكون قد مضى واختفى ، فأنا أعرف هذه القطعة الموسيقية وأسمعها، وأرى هذه الموجة التى ترتطم بالشاطئ ، وعندما أحاول التعبير عن ما أعرفه الآن وأسمعه وأراه تكون القطعة الموسيقية قد توقفت، والموجة قد انحسرت ، وجاءت موجة أخرى وراءها ، فلا أستطيع القول "أنا أعرف" ولابد أن أقول دائما "لقد عرفت للتو". ولكن ما هذا الذى قد عرفته للتو؟ أليس قد مضى وبات ماضيا بالفعل؟ فكيف أستطيع الآن أن أعرفه أو أكون عارفا به على الإطلاق؟ إن المرء منا لا يرى إلا هذا التناقض الدائم للوعى ، وهذا الانتقال المستمر الى ما لانهاية من ذاته إلى ذاته ، وفوق كل هذا ، هل أستطيع حقا أن أعرف أى شيء ثابت أو أى شيء يكون قد انتهى وأصبح حاضرا أمامى حضورا واضحا؟ لا أعتقد ذلك ، فأحكامى تتغير دائما... وكل ما أعرفه يكون قد مضى ، فلا أعرف اللحظة الحاضرة ، وإنما اللحظة السابقة، أو تكون قد مضت للتو، والتغير من لحظة لأخرى .

إذن لا تكون لدى ذاتى الحاضر معرفة إلا إذا كان قد عرف ذاتا آخر، واعترف بها وقبلها، أى اللحظة ذاتها التى قد مضت للتو ، بمعنى آخر تكون ذاتى الحاضرة معروفة لذات اللحظة التالية واللاحقة، وهكذا يتم ذلك بصورة حتمية وإلى الأبد، إن كل ذلك تناقض قديم، واهتم به الشعراء ، وتستطيع أن تجد أمثلة له ولصوره العديدة ، فمثلا ، كونى لا أستطيع أن أعرف تفكيرى الحاضر ، ولا أستطيع أن أعرف إلا أفكارى السابقة ، يعد السبب الرئيسى فى أنى لا أستطيع أن أشعر بالسعادة فى اللحظة التى أكون سعيدا فيها ، وبعد أنقضاء الليلة الجميلة ، أستطيع التفكير فيها، وأقول فى نفسى ، "نعم لقد كنت أشعر بالسعادة، فقد كان كل شيء جميلا " ، ولعلك تلاحظ أن السعادة قد انتهت بالفعل، ولكن ربما تقول إنى أعرف أن ذكرى سعادتى الماضية، تعد فى حد ذاتها شيئا سعيدا. مرة أخرى لا أستطيع معرفة ذلك مباشرة. فعندما أتذكر سعادتى السابقة أستطيع أن أعرف ، ولكن فى لحظة فكرية أخرى تالية ، أن ذكرى سعادتى الماضية كانت فى حد ذاتها ذكرى سعيدة ، وهكذا لعلك تلاحظ أن

كل معرفة جديدة بسعادتى أحصل عليها بعد اختفاء هذه السعادة من الوجود، وأن ما يشكل معرفتى بسعادتى هى ذكراها، وهذا يعد نوعا من التناقض المحزن فلا أشعر بلحظات السعادة إلا بعد معرفتى المتأخرة بها وبالتحديد عندما أعيد التفكير والتأمل المتأخر فيها . فلكى أعرف أنى سعيد ، لابد من التفكير ، أو التفكير يعنى تذكر متعة سابقة أو سعادة قد مضت. وقد يظهر من يعترض على ذلك ، فيقول أنه عندما يعانى يعرف أنه بائس. حسن ولكن ذلك يتم أيضا عن طريق التفكير. فكل لحظة مؤلمة حين أحاول أو أدرك أنها تخصنى ، تكون قد مضت ، أقول لنفسى " إنها انتهت ، وماذا بعد؟ "والحقيقة أن ذلك الموقف أو السؤال عن ماذا بعد؟، وذلك البحث عن الألم والحزن فى لحظات أخرى غير هذه اللحظة الحاضرة، وبالتحديد البحث عنها فى المستقبل المحتوم والمفزع الذى سوف يأتى فيما بعد ، هو ما يشكل الآلام الشديدة للعزلة والهزيمة والخجل. وأود أن ألفت نظر حضراتكم أن تلك تفسيراتى الخاصة للموضوع وليست تفسيرات "هيجل" (٥).

وليس من الصعب معرفة نتيجة ذلك كله فى خبراتنا ، فإذا أردنا أن نعرف من الشخص الذى يكون عليه أى فرد منا فى أى لحظة، فإن إجابة هذا السؤال هى : إنه الفرد الذى تجده ، لحظات فكرية أخرى عندما تفكر فيه. ولئن كانت هذه المسألة غامضة ومحيرة إلا أنها مسألة صحيحة وحقيقية، فلا يستطيع أى فرد منا أن يعرف من هو الآن، ولكنه يستطيع أن يعرف ماذا كان ، إنه التناقض العميق فى حياتنا الباطنية، فكل فرد منا يكون موجودا الآن، حين ننظر من لحظة مستقبلية لاحقة إلى هذا الوجود فلا نحصل على إحساسنا بأنفسنا ، ولا نشعر بذواتنا، وبمعرفتنا لأنفسنا إلا من خلال الانتقال المستمر من أنفسنا ، ثم العودة للنظر إلى ماذا كنا(٦). ولكن هذا التناقض لا ينطبق فقط على اللحظات وإنما على الحياة كلها ، فلا يستطيع الشاب أن يعرف حقيقة مشاعره وأعماق فكره، ويكتشف فى شيخوخته أو فى الكبر هذه المشاعر وهذا الفكر، ويحزن كثيراً أنه قد اكتشف ذلك وعرف فكره الحقيقى عندما يكون الشباب قد ولى وضاعت الفرصة وانتهت المباراة، إن كل شعور، وكل شخصية، وكل فكر، وكل حياة تكون موجودة بالنسبة لنا إذا كان فى مقدورنا التفكير فيها، ورؤيتها من الخارج، ومعرفتها بعد حدوثها، أى عندما يتم التعرف عليها من لحظة أخرى غيرها، ويتم إعادة صياغتها فى خبرة جديدة غيرها. فإذا نظرت لنفسك الآن،

فى لحظة مستقلة عن أى لحظات أخرى، وصرت وحيدا، وعزلت نفسك عزلة تامة فقدت إحساسك بوجودك ، ولا وجود لك على الإطلاق ، ولكن إذا دخلت فى شبكة من العلاقات ، وكنت موضوعا لتأملك فى نفسك ولتأمل الآخرين فيك ، ونقدت نفسك ، وكنت موضوعا لنقد الآخرين ، ولاحظت نفسك وكنت موضوعا لملاحظة الآخرين ، ونظرت لوجودك وكنت منظورا من الآخرين ، ترى ذاتك ، وتتم رؤيتك من الخارج ، فإنك تكون كائنا موجودا بالفعل ، وتكون ذاته متسقة متكاملة مملوءة بالحيوية ، وكائنا يحا حياة حقيقية(٧).

وباختصار إذا نظرت إلى لحظة بلحظة، أو نظرت لكل حياتى ، فسريعا ما أكتشف التناقض الكامن فى وجودى ، وبالتحديد فى أنى لا أعرف ذاتى على الإطلاق إلا إذا كانت معروفة ومعترف بوجودها من قبل ذات أخرى غير هذه الذات الحاضرة أو اللحظية، فإن تركت نفسى وحيدا مع الوعى الذاتى لهذه اللحظة الحاضرة، تحولت إلى مجرد ذرة فى الهواء، إلى شعور أو وعى غير قابل للمعرفة ، إلى لا شىء . فوجودى يكمن فى رؤية وسماع حياتى الباطنية(٨).

وأود أن تسمحوا بإقامة نوع من التناظر بين هذه الحقيقة الخاصة بالحياة والواقعة المعروفة فى الحياة الاجتماعية التى قد أشرت لها توا ، ومن الواضح أن هذا التناظر قد أمد هيجل بقدر كبير من القوة ، إذ دائما ما يشير إليه ، فكلنا نعرف كيف تبدو حياتنا موحشة وخاوية إذا قضينا فترة طويلة فى عزلة تامة دائما . ما أتصور أن البعد عن الأصدقاء، ومحاولة تحقيق الخلاص الذاتى ، يمكننى من الشعور لأول مرة بحقيقة وجودى ، ومعرفة من أكون ، والحقيقة أن المسألة على العكس من ذلك، فلن أعرف حقيقة وجودى أو من أنا أو من أكون. فلم أعد صديقا لأحد ، أو أخا أو رفيقا ، أو متعاونا ، أو خادما ، أو مواطنا، أو ابنا، فلن أكون موجودا بالنسبة لأى إنسان ، ولا يشعر بوجودى أى فرد ، وربما فى فترة وجيزة أكتشف أنى لست موجودا على الإطلاق، ولست فردا معينا أو كيانا مستقلا قائما بذاته، فوجود الشىء الواحد يعنى وجود الآخر. وعندما أحيا منعزلا مسجونا داخل الوعى الذاتى أصاب بالعفن والإهمال والإحساس بالهلع. لا أشعر إلا بالبلاهة والتفاهة والسطحية ، لأن ذاتى الحقة قد تركتها هناك ، فى تلك الأيام الرائعة ، حيث كنت أعمل مع أقرانى ، وأشعر بالمعاناة التى يشعرون بها . إن حريتى من الآخرين تعنى فنائى ، وسجنى ، وتمثل أقسى صور

العبودية والأسر، أفلا يوجد من يوجه الحديث إلي أو أتحدث معه، ألا يوجد من يعرفني ويفكر فيَّ أو حتى يكرهني ، لكي أستطيع تحقيق الخلاص . والآن علينا أن نلاحظ التناظر أو التشابه القائم هنا بين الحياة الباطنية لكل فرد منا والحياة الاجتماعية التي يحياها كل فرد منا . فالقاعدة السارية في حياتي الباطنية، تتمثل في أني لا أشعر بحياتي الواعية إلا إذا كنت معروفا لحياتي المستقبلية ، وموضوعا لفكرها وتأملها، كذلك ، توجد نفس القاعدة ، أو قاعدة مشابهة لها خارج ما يسمى ذاتي الخاصة ، فلا أكون موجودا بالمعنى الإنساني ، إلا إذا كنت على علاقة بأصدقائي وبأعمالي الاجتماعية وبأسرتي وزملائي في العمل، أي في علاقة مع عالم النفوس الأخرى ، وإذا نظرنا لحياتنا العقلية نجد هذه القاعدة. فلقد تعودنا الحديث عن الوعي كما لو كان شأنا داخليا خاصا، يشعر به الفرد وحده في كل لحظة، ولكن ما هذا الشعور الذي نشير إليه دائما؟ أليس الشعور بالحب مثلا، يعني أن هناك شخصا ما يحبني وحينئذ أشعر بالسعادة أو لا يحبني وحينئذ أشعر بالتعاسة والغيرة ؟ أليس احترام الذات عبارة عن شعور بضرورة احترام الآخرين لحقوقي وكياني؟ وإذا تحدثت عن أشياء تخصني أو ما يسمى بأسرار القلب ، ألا يعني ذلك التأمل في حياتي الواعية الخاصة ، والتي يستحيل علينا معرفتها إلا بالتفكير في حياتي الماضية ، والنظر إلى الوراء ، إلى الذات السابقة ، وهكذا مهما كانت الطريقة التي تنظر بها إليَّ ، فإنك لن تجد إلا الشيء نفسه. إن كل وعي يكون قائما على وعي آخر(٩)، فتلك ماهية الوعي الأساسية، إن الحياة الباطنية كما يحب هيجل دائما أن يعبر عنها- حياة خارجية. والروحانية مجرد رابطة أو علاقة، بين مجتمع من النفوس، وتلك هي الكلية الأساسية للوعي، التي بها تتم معرفة كل أسرارنا القلبية(١٠).

ويصل "هيجل" هنا إلى العملية التي تحدث في الوعي، والتي ينتج عنها حدوث نوع من الارتباط بين ذاتي الخاصة والذات العميقة التي قال بها الرومانسيون ، أو وجود نوع من الصلة بينهما، اسمحوا أن أعرض هذه العملية بصورة أقل تجريدا. الكائن الواعي كائن يفكر، ويشعر، ويقوم بفعل معين ، ومن المؤكد عند قيامه بالتفكير أو بالفعل يحتاج إلى لحظة ينجز فيها عمليته الفكرية أو الفعل. ولكنه بوصفه كائنا عاقلا عليه أن يعرف أنه يقوم بالتفكير أو بهذا الفعل. ولذلك يحتاج دائما أن يكون موجودا في لحظة أخرى غير هذه اللحظة التي كان يفكر فيها أو التي أنجز العمل بها ،

إنه يجب أن يفعل أولا، ثم يحيا بعد هذا الفعل، ليعرف أنه قد قام به أو أنجزه، فالأنا الذى يفعل غير الأنا الذى يعرف الفعل. إذن لدينا هنا على الأقل لحظتان أو ذاتان، ونستطيع أن نلاحظ على الفور أن هذه العملية نفسها يمكن أن تتكرر إلى ما لانهاية ، فلكى أعرف ذاتى معرفة كاملة لابد أن أحيا خارجها سلسلة طويلة لا نهاية لها من الأفعال واللحظات ، لابد أن أصبح عدة نفوس وأحيا فى وحدتهم وانسجامهم وترابطهم ، ولكن المسألة ليست قاصرة على ذلك فقط. لنفرض أن هذا الكائن صاحب الوعى – الذاتى يحاول إثبات قضية هندسية فإنه لكيى برهن عليها لابد أن يعتمد على طرف آخر ، على ذاته الأخرى وحتى يستطيع أن يلاحظ أن برهانه صحيح ، أو مرة أخرى ولنفرض أنه يحب أو يكره ، أو يقدم إحسانا ، أو يشعر بالفخر أو يحتقر إنسانا آخر ، أو يشعر بالحنان ، أو بالتعاطف ، أو يناقش ، أو باختصار شديد يقوم بأى فعل من الأفعال الاجتماعية التى إذا نظر لها فى مجموعها تشكل كل وعينا الذاتى الداخلى ، ألا نلاحظ أن هذه الأفعال كلها تتضمن على الأقل الاعتماد على عدة نفوس، وعلى المجتمع أو على الذوات الأخرى، إن حياتنا الخاصة لا وجود لها، وليس هناك ما يسمى ذاتا باطنيا مستقلا، وإنما هناك عالم النفوس ، إننا نحيا من خلال ارتباطنا بالآخرين من خلال علاقاتنا بهم ، ولتلخيص كل ما سبق نقول : بأن قانون الوجود الواعى ، يكمن فى هذا الانقسام ، الذاتى المتناقض ، الذى أكون فيه ، أنا المسمى بالذات الباطنى– كلا من عدة نفوس ، وبذلك تكون ذاتى الباطنى ذاتا معبرا عنها وخارجية ومكشوفة ، ويكون العقل الوحيد إذن هو العالم المكون من عدة عقول متصلة ببعضها بعضاً . فماهية الوعى أن يعرف وجوده الباطنى ، من خلال فقدان ذاته فى مجموعة من العلاقات الروحية الخارجية ، وإذا ما تساءلت ، من أكون أنا إذن فى هذه اللحظة ؟ أجيبك بأنى هذه العقدة من العلاقات باللحظات الأخرى وبالناس الآخرين. فإذا ما تجاوزت أو استغرقت فى مناقشة معينة ، كنت فى لحظة المناقشة مركزا لوعى كل من يشتركون معى فيها، ولا يكون وجودى إلا هذا المركز لكل أنواع الوعى التى المستغرق فى المناقشة. وهكذا يكون الوضع دائما. فماهية الذات أن تقسم نفسها إلى عدة نفوس ، وتحيا فى العلاقة معهم، وتستمد وحدتها من ارتباطهم وتماسكهم مع بعضهم بعضاً .

إن هذه الأمثلة السابقة للتناقض الهجيلي والتي ذكرها هيجل نفسه، لم تكن واضحة - كما صرح هو نفسه - له في البداية ، ولكن بعدما تأكد من أنها تعبر عن تناقض حقيقي بدأ يحاول تطبيق نفس العملية تطبيقا مماثلا على جوانب أخرى من جوانب الحياة الواعية ، إن ما توصلنا له حتى الآن، هو أني"إذا كنت أنا من أنا"، وحسب تصوري لوجودي فإني لابد أن أكون أكثر من مجرد وجودي وحدي، فلا أكون موجودا، ولا أشعر بأني أنا نفسي ، إلا بالتخلي عن عزلتي، والدخول في مجتمع، ولا يكون اعتدادي بذاتي إلا نوعا من الاستسلام لعلاقاتي مع الآخرين، والآن ألا يمكن تطبيق هذا التناقض المشكل لجوهر الروح على جوانب أخرى من جوانب الحياة ؟ ألا يكون هناك قانون مشابه لقانون التناقض، وبمعنى أعمق إلى حد ما، في كل شيء تفعله؟ فإذا أردت مثلا تحقيق هدف معين، وليس فقط مجرد معرفتك بنفسك، وإنما لنقل مثلا إنك أردت اكتساب القداسة، أليس صحيحا أنك لن تنجح في تحقيق مرادك، إذا سعيت إلى القداسة ذاتها؟ وما معنى القداسة الخاصة في ذاتها؟ وإذا انعزلت عن مطالب الدنيا، وعشت في سلام، وهدوء، وزهدت في الحياة، وباتت روحك نقية طاهرة، لا تشوبها شائبة- ألا تكون إنسانا نبيلا حقا؟ ولكن إذا كان الإنسان زاهدا لأنه لم يكن لديه فكر مادي ألا يكون ذلك مجرد فتور في الحس، وبراءة ساذجة، وفراغ صرف؟ إن الملاك الصغير، الذي يولد في النور الخالص، ولم يسمع على الإطلاق بوجود أي عالم على الإطلاق، سوف يكون بالطبع وبهذا المعنى زاهدا ولا ماديا. ولكن أتكون هذه القداسة مساوية للقداسة المكتسبة بالعمل؟ من الطبيعي جدا، إذا لم أسمع عن العالم ولم أعرفه ، لن أكون ماديا، ولكن ذلك الزهد سيكون سبب جهلي ، والجهل يجعل الأمور كلها متساوية، يتساوى صغار الملائكة مع صغار النمور ، وأطفال نابليون بأطفال يهوذا ، وربما كان شياطين جهنم قد بدأو حياتهم لا يعلمون شيئا عن العالم ، وبالتالي يكونون على درجة عالية من القداسة ، ولكن أتكون هناك قيمة حقيقية لمثل هذه القداسة؟ حقيقة إنها تتضمن قدرا كبيرا من البراءة ولكن هذه البراءة ليست هي المثل الأعلى الذي نسعى إليه نحن الكائنات الأخلاقية، فنحن نحيا في عالم مملوء بالمغريات وبكل آلام وجودنا المحدود والمتناهي ، إن قداستنا لا تعني رفض الحياة المادية، أو مجرد البراءة، أو الزهد والعزلة، وإنما تعني الانتصار على العالم، والكفاح والشجاعة، والمعاناة، ومحاربة الرذيلة، ومواجهة الشيطان، والسيطرة عليه في داخلنا ، والحياة مع العدو والانتصار عليه، تلك هي

القداسة التى نأمل فى تحقيقها وهى القداسة الحقة الوحيدة . إن مثل هذا الانتصار العظيم لا تعرفه إلا الروح الذى يتعرض للغواية، ويتعفف ولا يرتكب الرذيلة ، وهكذا لا وجود للقداسة إلا بسبب نقيضها ، فالقداسة وعى بالرذيلة ووعى بالانتصار عليها، إن من يتعرضون للغواية، هم وحدهم أصحاب الحق فى القداسة، لأن قداستهم تعنى انتصارهم على الغواية.

ولا أعرض هذه الأمثلة بسبب لقتناعى بها فقط، وإنما بسبب أن تحليل "هيجل" الهادئ للحياة قد وضح هذه الأعراض، يقول هيجل فى فقرة من فقرات "منطقه" إن الفضيلة هى قمة الصراع مع الرذيلة (١١). إذن القداسة هى قمة الصراع مع البشر، وكل ذلك يعبر عن التناقض، وهو التناقض نفسه القائم فى الوعى ، فإن كنت تريد الوعى بالفضيلة عليك تحصل عليها، ولكن ليس من خلال البراءة ، وإنما من خلال نقيضها هى ذاتها ، أى من خلال مواجهة العدو والمعاناة والتغلب عليه ، ونلاحظ هنا أن الوعى كما سبق أن لاحظنا يقسم نفسه إلى عدة صور متناقضة ، ويعيش فى علاقاتها وفى صراعاتها وتناقضاتها ، وفى قدرته على التغلب على كل ذلك . ومثلما يسعى المحارب إلى الانتصار على خصمه ، وتوجد الشجاعة فى التغلب على الخوف ، حيث لا وجود لشجاعة فى عالم لا توجد به مخاوف، ومثلما نكتب القوة من القدرة على التغلب على العقبات، ومثلما لا يكون الحب عميقا إلا من خلال البؤس المصاحب له، ويزداد عذوبة ورقة بسبب سوء الفهم الذى يعكر صفوه عليك أن تبحث عن الشىء فى نقضيه ، فالوعى اتحاد وتنظيم لمجموعة من الأهداف المتعارضة، والغايات والأفكار المتناقضة. وهذا ما يقصده هيجل "بمرحلة كمال الوعى" ، فلا يوجد فيه شىء بسيط ، أو مباشر، ولا يحوى شيئا بذاته، فما به يأتى بالاكتساب. ولا شىء تعرفه أو يصبح جزءا من إدراكاتك إلا بعد إثباته بالصراع مع نقيضه ، وحتى تقوم بتطوير متناقضاته الباطنية وتنتصر عليها، وذلك هو قانون الحياة الحتمى ، ونبض العالم الروحى .

والواقع أن الأمثلة التى ينطبق عليها القانون تتنوع من الأدنى إلى الأعلى ، ففى كل مكان من المباريات التافهة حيث يخاطر اللاعبون دائما من أجل متعة النصر، ومن أدنى مراحل الوجود البدائى ، حيث يحاول المحاربون إثبات بطولتهم بجرح أبدانهم، حتى أعلى الانتصارات والصراعات الكبرى للروح ، إن الروحانية تحيا بانقسامها الذاتى إلى مجموعة من القوى المتعارضة ، ثم بالانتصار والتغلب على هذه القوى

المتعارضة. وهذا هو القانون الذى اكتشفه " هيجل "، وأسس عليه مذهبه، وهذا هو منطق العاطفة ، الذى شخصه بمهارة فائقة، وقام بتطبيقه تطبيقا صارما على كل جوانب الحياة. أعطى هيجل عدة أسماء لقانونه ، فأسماه قانون السلب الكلى لحياة الوعى الذاتى ، ويعنى السلب ببساطة مبدأ الانقسام . الذاتى ، الذى لكى تمتلك أى صورة من صور الحياة ، أو الفضيلة ، أو الشجاعة ، أو الحكمة ، أو الوعى الذاتى يجب أن تلعب مباراة الوعى ، فتضع الخصم أمامك ، الدافع الشرير الذى تحاول رغبتك الخيرة السيطرة عليه، الجبن الذى تسعى شجاعتك للتغلب عليه، المشكلة التى تحاول حكمتك حلها ، ثم تحيا بعد ذلك ، بانتصارك فى تلك المباراة على خصمك. شرع هيجل بعد اكتشافه للقانون بعمل نوع من الاستقراء العام ، وتطبيقه لشرح كل علاقة واعية، وبناء كل علاقاتنا ببعضنا بعضا وبالعالم وبالله، فى ضوء مبدأ الانقسام – الذاتى للروح، بصيغة أخرى، أن الذات العميق، الذى بحث عنه الرومانسيون، يمكن معرفته وتحديده، من خلال الصراع الروحى ، ولا يتم اكتشافه إلا بالعمل والجهد، وبأن نضع عالمنا، وعالم مهامنا وعلاقتنا أمام ذواتنا الخاصة، ثم نسعى لتطوير هذه المهام والتحكم فى هذه العلاقات وتحديدها، حتى نكتشف أننا من خلال هذا الصراع الشامل والضرورى والروحى أننا نحيا فى عالم الصراع الروحى اللا متناهى لله، وفى حالة من الوعى الذاتى المستمر والذى لا يهدأ أو يتوقف. فكلما زاد عدد التناقضات فى طبيعتى، وكلما تمكنت من الانتصار عليها – زاد إحساسي بذاتى. إن الذات المطلق الذى أسعى للارتفاع بذاتى إليها، والتى اكتشفت أنها الذات الحقيقية ، والوحيدة لا يمكن وجودها إلا بالتحكم والتغلب على كل هذه المتناقضات ، التى يشكل تنوعها وتعددها اللا متناهى ، صميم حياتها ومحتواها .

وهكذا يجعل "هيجل" المطلق محاربا، والوعى تناقضًا وصراعًا. وإذا كانت النفوس الضعيفة تخشى الصراع، وتتخلى عن الحكمة والمهارة والفضيلة لأنها كلها لا يمكن اكتسابها إلا بالانتصار على العدو أو النقيض ، فإن الذات المطلق يكون ببساطة هو الروح القوى المطلق، الذى يحوى تناقضات الحياة ويتحملها، ويحقق النصر الأبدى عليها.

ومع ذلك قد يقول قائل إذا كان هذا المبدأ الهيجلى يحاول أن يبين لنا كيف يؤدى الصراع والتحكم النشط فيه إلى توسيع ذواتنا المتناهية، فهل يمكن أن يثبت لنا بأن

هذا الذات المطلق الذى يضم كل التناقضات وينتصر عليها، يوجد فى أى مكان فى العالم؟ وإذا كان هيجل يوضح لنا ، كيف تتصل الذات الفردية بالذات العميق، وكيف تجد الحياة الباطنية ذاتها، من خلال تحققها فى تناقضات الحياة الخارجية، فهل وضح لنا أن الله موجود ؟

ولا أسعى فى هذا العرض إلى عمل تقييم لمذهب هيجل، وإنما مجرد عرض موضوعه فقط . إذ يعتقد هيجل أن الغرض المسبق لحياتنا الواعية المتناقضة هو وجود الذات المطلق، والذى لا يوجد منفصلا عن العالم ، بل ويحيا فى صراعنا الإنسانى المنتظم ، لم يكن هيجل قانعًا بوضع هذا الفرض المسبق وضعًا تعسفيا، أو عرضه بصورة غامضة، وإنما كان راغبا فى استخدام هذا الفرض المسبق، هذا السر، نظريته فى ماهية الشعور أو الوعى ، قانونه الأساسى للعقلانية، لحل المشاكل واحدة تلو الأخرى ، حتى يصل لفكرة الذات المطلق ، ولئن كنت لا أستطيع تقديم شرح واف لأسلوبه المذهبى الذى نفذ به هذه المهمة فى"منطقه" وفى موسوعته ، إلا أننى أعتقد أنه قد قدم إنجازا رائعا لهذه المهمة ، فى أصعب كتبه وأعمقها "ظاهريات الروح"، إذ حاول أن يبين ، كيف أنك إذا بدأت بذاتك فقط ، وسألت نفسك من تكون، وماذا تعرف، فإنك تنقاد خطوة خطوة ، ومن خلال عملية توسيع نشط للذات ، لا يمكن أن تتوقف أبدا، إلى الاعتراف بوجود الذات المطلق نفسه ، فى قلب وروح حياتك الخاصة ذاتها ، إن هذه العملية التى تحدث فى كل مكان ، عبارة تكرار للتناقض الأساسى للوعى . فلكى أدرك من أنا لابد كما اكتشفت أن أصبح أكثر من ذاتى ، أو من ذاتى التى أعرفها. لابد من عملية توسيع للذات ، فأدركها فى علاقاتها الخارجية ، أذهب وراء ذاتى الخاصة ، وأفترض وجود الحياة الاجتماعية بصورة مسبقة ، وأدخل الصراع ، وأحقق الانتصار فيه ، فأصبح قريبا من تحقيق وحدتى مع ذاتى العميقة ، ولكن الفهم الصحيح لهذه العملية – حسب ما يرى هيجل – لا يتم إلا إذا لاحظت أنك عند محاولة توسيع ذاتك من أجل تحقيق الفهم الذاتى ، تكرر فكريا أو بصورة مثالية تطور الحضارة الإنسانية فى شخصك الذاتى ، إن عملية توسيع الذات هى العملية المسطورة على نطاق واسع فى تاريخ البشرية، لذلك تعد "الفينومينولوجيا" نوعا من العرض الحر لفلسفة التاريخ. تبدأ بالروح فى المرحلة الحسية، ثم يبدأ باتباع تناقضاته وتوسعه الاجتماعى ، ولحظات تمرده ، واضطراباته، وثوراته ، وشكوكه ،

وتساؤلاته، حتى يتعلم من أعماله وشجاعته ، التى تسرى فى كل جوانب الإنسانية ، إنه بالرغم من كل ذلك ، وفى صميمه ، الروح الإلهى المطلق ذاته، الذى يكون حاضرا فى المرحلة البدائية، وفى القسوة بين السيد والعبد، ثم يظهر فى مرحلة حياتية أرقى فى الأسرة، وهو الذى يسعى للحرية دائما ومرة تلو الأخرى فى العاطفة الرومانسية أو الاستقلال الرزين الرواقى ، ثم يدرك دائما ومرة تلو الأخرى ، أن الحقيقة لا توجد فى مثل هذه الحرية، ولذلك يعود بكامل إرادته إلى أسر المواطنة الصالحة، والأخلاق الاجتماعية، ثم فى النهاية عندما يصل إلى الوعى الدينى ، يفهم الدرس الذى تعلمه من خلال كل عملية التوسيع الذاتى للحضارة ، وهو الدرس القائل بأن كل وعى ما هو إلا تجلٍّ للقانون الواحد للحياة الروحية، وفى النهاية للروح الأبدى الواحد. ان المطلق كما تصوره هيجل فى الظاهريات ، ليس مطلقا يحيا حياة رغدة، بمعنى آخر ليس إلها يخفى نفسه وراء السحب وفى الظلام، وليس فى الوقت نفسه كائنا مترفعا يحافظ على نقائه وصفاء حياته فى أعماق أبدية لا يمكن الوصول إليها ، إن مطلق هيجل محارب ، جسده مخضب بدماء وتراب مراحل الحياة الروحية الإنسانية، يظهر أمامنا معذبا ومجروحا، ولكنه منتصر ، إنه الإله الذى هزم التناقضات، والذى يكون ببساطة عبارة عن الوعى الروحى الذى يعبر ويضم ويوحد كل التناقضات، ويتمتع بولائنا الإنسانى ومعاناتنا وعواطفنا .

- ٤ -

قد يسأل سائل، أيقدم لنا كل ذلك مذهبًا فلسفيًا حقيقيًا كاملا؟ هل يفسر لنا الطبيعة الخارجية والعلة المادية؟ هل يشرح كيف يتم الإدراك والمعرفة؟ أنعرف منه الطبيعة الحقة للأشياء؟ باختصار شديد لعلك تلاحظ أن مذهب "هيجل" يبدو أساسا مذهبا أخلاقيا عمليا وعرضا لتاريخ الروح ، وليس تفسيرا نظريا للطبيعة ، الواقع أن هيجل يعتقد أنه قد أصبح فى حوزته الوسائل التى يوفر بها لمقولاته العملية أساسا ذا قيمة نظرية كبيرة، فمثلا إذا نظرنا إلى المشكلات المتعلقة بالعالم الخارجى ، وبالزمان والمكان ، والسبب والنتيجة، وقانون الظواهر، وبالجوهر والعرض ، والطبيعة والإنسان ، أى المشكلات التى تناولتها الفلسفة القديمة ، ثم تساءلنا عن سبب ظهور هذه المشكلات وعن الخاصية الكلية الكامنة فيها ؟ ألا تبدو جميعها مشكلات تتعلق بالتقابل

المتناقض الذى يبدو قائما فى طبيعة الواقع أو الوجود، وأن ذلك يحير الفهم الإنسانى ، لأن كلا المصطلحين المتعارضين والمتقابلين- لنقل مثلا الذات العارف والموضوع المعروف، الواقع الحقيقى والواقع الظاهرى ، أو الأشياء فى ذاتها وعالم الظواهر ، أو المتناهى واللا متناهى، أقول فقط بسبب أن هذين المفهومين المتعارضين فى كل زوج من هؤلاء الأزواج، يظهران كما لو كانا مفهومين منفصلين ، ومنعزلين ، ولا يمكن رد أحدهما إلى الآخر ، أو التوفيق بينهما، وفى الوقت نفسه يفرضان أنفسهما علينا باستمرار، ويطلبان تفسيرهما، أو أن نقدم شرحا لوجودهما معا. وتعد الفلسفة وكرا لهذه المشكلات ولمثل هذه المتناقضات. التى تشاكس الناس دائما، وجعلت " كانط " يصدر حكمين متناقضين حول الزمان والمكان، وسببت موقف "فشته" المحير من الأنا واللا أنا ، وقدمت لهيوم مشكلة الوقائع والقوانين، والخبرة التى لا يمكن أن تمدنا بالضرورة، بينما تتظاهر الضرورة دائما بأنها تفرض نفسها على الخبرة . إن قيام نسق منطقى من مثل هذه المشكلات وحلولها ، يمكن أن يقدم فلسفة نظرية كاملة، وفلسفة للمطلق ، مثل تلك التى حلم بها شلنج ، والآن أليست نظريتنا عن السلب الكلى للحياة الروحية، يمكن أن تقدم لنا المشكلات والحلول الخاصة بها لمثل هذه الموضوعات التى اربكتنا ، وإثارت حيرتنا؟ ولعلكم تذكرون أن القول بأن الروح هو صانع العالم ، هو الغرض المسبق منذ " كانط " لكل هذه الفترة كلها، إذن فالروح بسبب سلبها لذاتها، تقسم نفسها فى كل مكان، ولذلك ومن خلال كل عالمها ، من الذرات إلى عالم الملائكة سوف تخلق المتناقضات الظاهرة، وسوف تحمل نفسها بثروة من الأشياء المتعارضة، وسوف تفعل ذلك بطريقة واحدة متساوية وحاسمة فى كل من عالم النظرية ، وفى العالم العملى أو فى عالم النظر وعالم الفعل. لذلك إذا كان لدينا معرفة بالعملية التى تحقق بها الروح وحدتها وبسط تناقضاتها، فإن حيرة هيوم، ومشكلات " كانط " ، والصراعات بين البحث التجريبى والأفكار المسبقة ، كل هذه المشكلات المحيرة فى تاريخ الفلسفة يمكن عرضها وحلها، لأنها جميعا، ليست إلا مجرد حالات لنفس التناقض الأساسى للوعى الذاتى . إن المفتاح السحرى لمنطق العاطفة سوف يفتح أبواب أغنى كنوز البحث النظرى ، لم يكتف هيجل بعد اقتناعه بهذا التصور، بشرح تاريخ الإنسان أو حتى تاريخ الروح المطلق، وإنما حاول تطبيقه على طبيعة وحل كل مشكلة فلسفية تتعلق بالمطلق وكما عرضها تاريخ الفلسفة، سواء

فى المسائل الأساسية فى المنطق أو فى الأبحاث الخاصة بفلسفة الطبيعة . والواقع لا يسعنا إلا القول بأن هيجل عند قيامه بهذا العمل الخطير كان حياديا لأقصى درجة، بل إن هذا العمل هو الذى أعطى لمذهب هيجل خصوصيته الفنية وتركيبته المعقدة.

انقسم المذهب الهيجلى إلى أقسام ثلاثة هى : المنطق ، وفلسفة الطبيعة، وفلسفة الروح يعرض المنطق بصورة منظمة للأفكار الأساسية أو المقولات، التى توجد مجسدة فى كل وقائع عالم الذات، وهى المقولات ذاتها التى قدمها تاريخ الفلسفة لهيجل، فهى أفكار رئيسية مثل الوجود والشيء ، والكثرة والوحدة، والكيف والكم العلاقة، والجوهر والعرض، والمادة والصورة، والداخل والخارج ، والقانون والجوهر والذات والموضوع، الفكر والمطلق ، إذ لا تستطيع فهم الفلسفة بدون هذه الأفكار فهى لغة العالم الروحى ، وإذا أردت البحث عن الحقيقة لابد من استخدامها، وإذا شئت فهم أى حقيقة يجب أن تفهم معناها أولا. ولكن لا يتم فهم هذه المقولات من خلال تعريفها فقط، أو بوضع تعريف مجرد لها ، مثلما وضع إقليدس تعريفا للدائرة وعرف إسبينوزا جوهره ، فالتعريف مهما كان بسيطا أو إيجابيا، محددا أو ثابتا ، لا يمكن أن يوضح كل حقيقة الفكرة ، لأن الفهم الصحيح لأى تصور أساسى لا يمكن أن يحدث إلا برؤيته بعلاقته المتناقضة والصحيحة بالتصور المضاد له ، أى التصور المضاد له بوصفه نتاجا للوعى الذاتى ، أو الذى ينتجه الوعى – الذاتى بوصفه تصورا مناقضا له . ولقد لاحظنا ، كما سبق ، كيف أن تصورات مثل الفضيلة والرذيلة، والوعى الحاضر والوعى الماضى ، والوعى الفردى ، والوعى الاجتماعى ، الحياة الباطنية والحياة الخارجية ، لا يمكن فهمها أو تعريفها إلا بالنظر للوحدة العجيبة للاتجاهات المتعارضة، التى قدم لنا كل تصور من هذه التصورات المتناقضة من خلالها معناه، ويعلن عن نفسه من خلالها. إن الفيلسوف عليه أن يتبع انسياق الفكر وتغيره وصراعه ، فلا جدوى ، مثلا، أن تحاول تعريف الجوهر كما عرفه إسبينوزا، بأنه مجرد حقيقة ثابتة، أبدية، محددة، إن جوهر هذا العالم، عالم الذات، لابد أن يكون حقيقة حية، تحيا فى قلب هذا الوجود المرئى المتناهى ، ووسط صراعاته. إن الجوهر الحق للعالم ، ليس مخفيا، بل ظاهرا بسبب التغير العاطفى ، والانسياب المتجدد فى الظواهر، لأن الجوهر الحق هو الذات ، الأنا، الذى يحفظ وجوده بالحياة ، فهو الإله الحى ، ولما كان مهمة الفلسفة معرفته، فإنك لا تستطيع تعريف طبيعته بصورة مجردة،

ومنفصلة عن الأشياء المتناهية والعلاقات، إذ لابد أن تدرك بصورة عينية - حتى فى تصورك للجوهر . الوحدة العضوية لانقساماته المستمرة، الذى يعد عالمه تجسيدا لها، وهكذا يحدث مع باقى المقولات الأخرى، لا تستطيع إدراكها إلا من خلال التصورات المناقضة لها، وجاء المنطق ليقدم تحليلا شاملا لمثل هذه التصورات المناقضة للتصورات الأساسية .

يسمى "هيجل" المنهج المستخدم فى "المنطق" بالمنهج الجدلى ، وهو المنهج الذى أطلقنا عليه اسم منطق العاطفة، وطبقته على أكثر الأفكار الإنسانية تجريدا، وأبعدها عن العاطفة. فإذا طلبت من هيجل فحص أى تصور من التصورات، فإنه سريعا ما يجد فيه آثار انشقاق الوعى الذاتى ، أى سلالته، أو إن شئت تجسده الواضح ، فإن كانت فكرة الكمية هو ما نتحدث عنها، فإن سريعا ما تلاحظ أن هناك طريقتين للنظر إلى "الكمية" ، الأولى ما تعودنا عليها فى علم الحساب، التى تنظر لها على أنها "منفصلة" أى كما لو كانت تتكون من وحدات منفصلة، والثانية ما تعودنا عليها فى الهندسة والفزياء التى تنظر لها على أنها متصلة، فى الطريقة الأولى تحسب بالوحدات، وفى الثانية تقاس بالمقاييس. وعادة ما نعتقد أن هذا الفرق بين الطريقتين فى النظر، يناظر الفرق الكائن فى أنواع الكمية التى يحتويها العالم، ففى العالم يوجد الكم المنفصل والكم المتصل، ولكن "هيجل" لا يوافق على ذلك، ويرى أن تصور الكم كما هو حقيقة تصور ناتج عن الوعى الذاتى ، وليس مستمدا من معطيات الحس ، ولما كان من نتاج الوعى الذاتى ، فإن الكمية الحقيقية تحوى الاتصال والانفصال ، تماما مثلما ثبت أن الفضيلة بوضعها على قمة الصراع، تتضمن الخير والشر، ولئن كان الكم شيئا حسابيا أو تصورا رياضيا، وتبدو مقولته مقولة باردة لا حياة فيها، بينما مقولة الفضيلة، تبدو حية ومليئة بالعاطفة ، إلا أن تناقض الوعى الذاتى يكون حاضرا فى فكرة الكمية، مثلما يكون حاضرا فى الحياة العملية. فتتكون الكمية المنفصلة من وحدات منفصلة وغير مترابطة. وتقاوم الكمية المتصلة، بل وتتحدى أن توصف بأنها وحدات منفصلة كلية ، مثلما يرفض الخط أن يتألف من نقاط. ومع ذلك يعتقد هيجل أنه قادر على بيان أن كل نوع من هذين النوعين للكمية عندما تحاول معرفة طبيعته، ينسب لنفسه، أو يبتلى بصفات النوع الآخر، أو يحتوى كل حالاته مثلما يحب هيجل أن يقول ، تماما مثلما تحوى الإرادة الخيرة فى ذاتها الرغبة الشريرة ، لكى تستطيع أن تحيا

بالتغلب عليها. والواقع لا يتسع المجال هنا لشرح كيف حاول هيجل إثبات ذلك فى دراسته للكمية .

سعى هيجل باستخدام منهجه الجدلى إلى ما هو أكثر من ذلك ، فلم يكتف ببيان أن كل مقولة منطقية، تعد فى حد ذاتها كائنا عضويا مركبا من عناصر متعارضة ومتكاملة فى الوقت نفسه ، وإنما ببيان أن كل هذه الأفكار الأساسية تشكل نسقا واحدا، تكون فيه أكثر الأفكار التى تبدو متباينة ومتعارضة، مترابطة ومتداخلة بوصفها أجزاء لمقولة واحدة عليا شاملة، هى الفكرة الإلهية، أو الفكر الكلى للعالم، الذى يشكل كل تحققه، أو تحققه الكلى، الآنا المطلق فى كليته الروحية. فمقولة الفكرة المطلقة هى مفهوم الذات الكامل، منظور له بوصفة مقولة منطقية ، ولا يظهر لنا بوصفه الذات الحق، إلا فى مرحلة متأخرة فى فلسفة الروح أما فى المنطق، فإنه لا يكون إلا هذا الفكر المتعلق بالطبيعة الكلية للأشياء، بوصفه بالمعنى الهيجلى ، المحدد بذاته، ويحوى هذا الفكر كل المقولات الفرعية بوصفها أجزاء عضوية من الكل، وبوصفها أجزاء، تكون علاقتها العضوية، علاقة جدلية مثل التى تتطلبها الطبيعة المتناقضة للوعى الذاتى . إن وجود المواطنين بالنسبة للدولة، مثل وجود المقولات الفردية للفكر بالنسبة للفكرة المنطقية المطلقة ، فإذا تم النظر إليها فى ذاتها ، كانت مجرد مقولات متصارعة ، وفى الوقت نفسه يكمل بعضها بعضا ، وإذا تم النظر لها فى مجموعها ، شكلت مقولة واحدة عليا، وهى مقولة الوحدة العضوية لكل أنواع الأفكار فى فكرة واحدة. ولقد أطلق هيجل على الفكرة أيضا اسم "التصور الموضوعى" (١٢)، وقانون كل القوانين ، وفكرة العلاقة العضوية لكل الأشياء والأفكار فى نظام كلى واحد.

ولذا يحق لنا تعريف المنطق بأنه محاولة لتوضيح أن كل الأفكار الإنسانية الأساسية تشكل نسقا عضويا واحدا ، ويستطيع القارئ العادى للمنطق أن يكتشف ذلك، ولكن الأمر الذى لا يستطيع إدراكه، أو فهمه فهما واضحا، هو الفكرة التى طبقا لهيجل، تشكل الوحدة العضوية ، أو الرابطة التى ترتبط الأعضاء فى هذا النسق العضوى ، لأن هذه الرابطة ، وكما سبق أن وضحنا، لا تفسرها إلا طبيعة الوعى الذاتى وحده، لأنها تتم من خلال حلقة متصلة من العناصر المتناقضة والمتكاملة فى الوقت نفسه ، بسبب هذا التناقض الكامن بينها، وذلك هو مصدر التحليلات المربكة للتناقضات الكثيرة فى كتاب المنطق، ولذلك يعتمد نجاح المنطق أو فشله على حق

مؤلفه فى قراءة العمليات ذات الطبيعة الروحية العملية العليا ، بوصفها منتجات للتفكير النظرى الخالص ، وتلك هى النقطة الجوهرية فى النسق .

بقى لنا أن نذكر صفة أساسية وأخيرة بالنسبة للمنطق. كان المنطق القديم يعتبر نفسه صورياً، فيناقش المقولات وطرق التفكير، ولا يهتم ببناء الحقائق الحسية أو العينية ، فلم تكن صورها الفكرية تمثل أشياء مهمة أو حقيقية بالنسبة له. المقولات الهيجلية ليست كذلك ، فقوانين الفكر ليست مجرد قوانين مجردة ، وإنما تعبر عن روح الأشياء ويشكل المنطق الماهية الحقيقية لذات - العالم .

ولقد عبر هيجل عن المسألة، أو هذا الجانب منها بمذهبه الرائع عن العلاقة بين التصور أو المفاهيم الكلية، والوقائع الفردية التى تندرج تحت تلك المفاهيم أو هذا التصور، كان هناك جدل قديم عن ما إذا كانت الأشياء الفردية أو الفئات التى تطابق التصورات العامة هى الوقائع الحقيقية فى العالم ، فالعالم كما قال أرسطو، يكون دائما بالعام وحين نفكر فإننا نفكر دائما "بالفئات" أو "المقولات" وباختصار "بالكليات" ولكن من جهة أخرى تظهر الوقائع لنا وأمام حواسنا فردية، فتصور الإنسان أو الإنسان المجرد ليس له وجود على الإطلاق، بينما الإنسان الفرد موجود. وتمثل تلك المسألة، واحدة من أهم المسائل المحيرة للفهم العام. فعمل العلم الأساسى البحث عن الحقيقة، والحقيقة تكون دائما كلية، ونعرفها بوصفها مفهوما للأشياء، أو القانون الخاص بالأشياء، جوهر العالم، من جاب آخر لا يصدق العلم إلا بالوقائع، والوقائع فى جميع الأحوال، وكما تراهم الحواس، لا تكون كلية وإنما وقائع فردية، والواقع أن هذا التعارض بين صورة العلم التى تعد كلية، ومادة العلم التى تمثلها الواقعة الفردية - قد سببت مشكلة كبيرة لأرسطو(١٣). وشكلت تناقضا كبيرا فى فلسفته . كان هيجل داعيا للتناقض بين المثل الأعلى الأرسطى للمعرفة الكلية، والنظرية الفعلية عن العلاقة بين الكليات والأفراد، كما عرضها أرسطو فى أبحاثه المنطقية(١٤). ولما كان هذا التناقض القديم سببا لكثير من المشكلات الفكرية فى فلسفة العصور الوسطى ، هو التناقض نفسه الذى سعى المنهج الهيجلى لتحديده والتعامل معه ، فإن هيجل عند محاولة وضع حل له ، كان واعيا بصعوبته، وبالجدة النسبية لنظريته. يقول هيجل(١٥). "إن فكرة "الكلى" ، قد احتاج الوعى الإنسانى لآلاف السنين لمعرفتها، وحصلت على معناها الحقيقى والشامل من خلال الفكر المسيحى . فلم يعرف اليونانيون

الله أو الإنسان بالمعنى الكلى الحقيقى" ، إن الصياغة الفلسفية لفكرة الكلى ، وفق هيجل تأتى بالطبع فى مرحلة لاحقة لتحققها العينى ، وهذه الصياغة الفلسفية للطبيعة "الشاملة" للكلى تعد إحدى مساهمات هيجل الخاصة فى النظرية الفلسفية. إن الكلى الحقيقى ، وبالتحديد كما يسميه هيجل "التصور"، والذى تكون الفكرة المطلقة تعبيره الأعلى ، هو الوحدة العضوية للحقيقة الكلية والوقائع الفردية، وهى وحدة تتحد بالمبدأ القائل بأن كل حقيقة هى حقيقة يتم تكوينها من قبل فكر ذات العالم، وأنها تعرض تعدد الوقائع الفردية فى الكل الجامع ، وبالتالى فى الوحدة الكلية للوعى الذاتى والذى أصبح لدينا الآن فكرة واضحة عنه . إذن الكلى الحقيقى للعالم كله ، هو الفكرة الإلهية أو الطبيعة الشاملة لكل الأشياء، الجنس الحقيقى الذى تندرج تحته كل الوقائع الفردية. إن هذا الكلى ليس كلا مجردا على الإطلاق، بل كلاً عيانيا كاملا ، وذلك طالما أن الوقائع ليست مجرد نسخ أو أمثلة عليه، وإنما تكون متضمنة فيه، وظهرت بوصفها لحظاته ولا وجود لها إلا من خلال علاقاتها ببعضها بعضًا أو من خلال علاقاتها به ، إنه الكرمة ، الشجرة ، والأفراد فروعها. إنه فى طبيعته مثل "الذات" وهم مثل الأفكار الفردية، أو الجوانب، والتعبيرات المتناهية، تجسدات للذات، يقول "هيجل" أن الوجود كله هو "الفكرة"... ويعد الموجود الفردى أحد جوانبها، ولذلك يبدو دائما كما لو كان يحتاج لموجودات أخرى [ بجانبه]، والتى قد تبدو مستقلة فى ذاتها، والفردى وحده ، أو فى حد ذاته ، لا يجسِّد الكل الذى يتضمنه، لأن الكل لا يتجسد إلا فى الأفراد جميعهم وفى علاقاتهم بعضهم بعضا(١٦).

لذلك إن مشكلة العلاقة بين الكلى والفردى يجب أن تحل بطريقة تتسق مع النسق كله ، ويكون القانون الحق هو المجموع العضوى للوقائع المندرجة تحته، والفئة العامة الحق، الموضوع الفعلى للعلم ، لا تكون شيئا مجردا تجسده الأفراد، وليست ماهية يمكن أن توجد فى كل فرد ، فلا يوجد عند هيجل ، ما يسمى موضوعًا فرديًا للفكر يمكن أن يوجد مستقلا بذاته ، وإنما الوجود الوحيد هو عالم الأفراد الذين يؤثرون فى بعضهم بعضاً . ولذلك الكلى لا يتحقق إلا فى مجموع هذه الحياة الفردية. لأن طبيعة الكلى مثل طبيعة الذات، والذات عالم من النفوس التى تتأثر عضويا ببعضها بعضا ، لحظات من الكائن العضوى اللامتناهى، ومراحل من حياته اللامتناهية (١٧).

ولا يستطيع أن يجد المرء صيغة تميز المذهب الهيجلى ، أكثر من هذه الصيغة التى أطلق عليها "هيجل" اسم "الكل العيانى" الذى يؤسس ويضم بصورة عاقلة وبجهد دءوب من المعقولية اختلافاته أفراد عالم الخبرة، إن هذه الصيغة هى التى مكنت "هيجل" من تفسير كيف نجد أنفسنا نحن الأفراد، فى الكنيسة أو فى الدولة مجرد مجموعة من الأعضاء الذين نرتبط ببعضنا بعضًا، إن هذه الصيغة هى التى تبين لنا العالم كله بوصفه كائنا حيا، وأينما لا يوجد هذا النمط من الكلية، كما يحدث فى عالم الوقائع الحسية غير المدركة، ومثلما يوجد الناس مثلا بوصفهم مجرد أفراد، ويظهر لنا الإنسان كمجرد كيان فارغ مجرد لا حياة منه، فإننا نكون فى تلك الحالة بعيدين كل البعد عن عالم الحقيقة. والعلاقة الأولى التى تدلنا على أننا نتعامل مع الحقيقة ذاتها تتمثل فى نجاحنا فى اكتشاف نوع من الارتباط العضوى بين الأشياء؛ لأن الكيان العضوى أو العضوية، هى الذاتية أو الشخصية فى مظاهرها الخارجية. إذن يوجد عند هيجل درجة أدنى للفهم لا تصل إلى الفهم الصحيح "للكلى"، وهذه الدرجة تجد نفسها ثابتة عند الوقائع الفردية ولا تنظر للكلى إلا على أنه ، إما أن يكون مجرداً صرفا، أو حاضرا فى كل فرد من الأفراد، بوصفه طبيعته الداخلية المنفصلة والمستقلة، لأن الحقيقة العينية الوحيدة عند أصحاب مثل هذا الفهم، لا توجد إلا فى عالم الأشياء الفردية، ويرى هيجل أن الفهم العميق والصحيح للعالم، ينكشف لنا من خلال التأمل فى طبيعة الوعى الذاتى حيث يكون الكلى أو الذات هو المجموع العضوى لوقائع الوعى التى لا توجد إلا من خلال علاقاتها بعضها بعضًا ، وعلاقاتها بالكلى ذاته، إن نظرية هيجل عن الكلى الحق تشبه ما قدمه لنا "شللى"، ووصفه وصفا دقيقا فى قصيدته. "برومثيوس[١٨]" :

روح واحد من عدة نفوس

طبيعته الإلهية تنبع من ذاته

حيث ينساب الكل فى الكل

مثلما تنساب الأنهار فى البحر[١٩].

وأود أن ألفت انتباه حضراتكم أننا لن نتناول فى محاضرتنا هذه فلسفة هيجل الطبيعية (أضعف أعمال هيجل)، أو فلسفته الروحية (فقد حوى العرض السابق الكثير منها).

ولكن قبل أن أختم عرضى لهذا المذهب ، وربما وكما قد لاحظتم ، لا يسعنى إلا التنبيه على قيمة التحليل الهيجلي للوعى الذاتى ، أما بالنسبة لقيمة المذهب الفلسفى ككل ، فتلك مسألة لا يتسع المجال لمناقشتها هنا ، كذلك هنا اتجاه شائع يتعلق بفلسفة هيجل بصفة عامة ، إذ نعت كثير من الناس مذهب هيجل بأنه مذهب لا حياة فيه ، يرد فيه كل عواطفنا إلى مجموعة من المقولات المنطقية المجردة، ويدرك فيه مطلقه بوصفه مجسدا لفكر ثابت، والواقع أن المسألة على العكس من ذلك، لقد عرف هيجل بنظرته الموضوعية الهادئة سر العاطفة الإنسانية، ولذلك استطاع، وكما فعل القليل من المفكرين، أن يضيف مفارقات وتناقضات وعظمة الحياة الروحية ، والحقيقية أن الخطأ الرئيسى الذى وقع فيه هيجل ، لا يتمثل فى رده المنطق إلى العاطفة، وإنما فى اعتباره منطق العاطفة المنطق الوحيد ، حتى أنك لا تستطيع أن تقتنع اقتناعا راسخًا بمعالجة "هيجل" للطبيعة الخارجية، وللعلم، وللرياضيات، أو أى موضوع نظرى ، فقد قدم فى كل هذه الموضوعات أفكارا رائعة، ولكنها لم تكن أفكارا نهائية أو كاملة. ولذلك نستطيع القول أنه إذا كان مذهبه قد تداعى فإن فهمه الحيوى لحياتنا ظل راسخا إلى الأبد .

# الهوامش

(١) يستطيع القارئ المتخصص أن يدرك بسهولة تأثير تقويمات "هايم" والدكتور هاتشون سترلنج لشخصية "هيجل" فى الفقرات اللاحقة. والقارئ الذى يرغب فى معرفة المزيد من المعلومات الموثوق فيها عن شخصية هيجل ، يستطيع الاطلاع على الجزء الذى كتبه الاستاذ" إدوارد كيرد " عن حياة هيجل " فى الأعمال الفلسفية الكلاسكية فى كتاب "بلاك وود" .

(٢) منطقة تقع فى غرب ألمانيا، تسمى بالغابة السوداء [ المترجم ].

(٣) سويفت جوناتان: (١٦٦٧– ١٧٤٥) أعظم كاتب ساخر فى الأدب الأنجليزى وهو مؤلف رحلات جلفر ١٧٢٦ (المترجم) .

(٤) الفقرات التالية إعادة صياغة مقدمة " الظاهريات ".

(٥) كانت تفسيرات "هيجل" كلها ، منتمية لمراحل الوعى الفكرية ، ومع ذلك المدخل لمعرفة الحركة ، فى كل المنطق تتمثل فى هذا الأسلوب لرؤية وقائع الحياة والفكر .

(٦) المنطق ، الجزء الأول (الأعمال الجزء الثالث) ص ٩٩ ، ١١٤ ، ١٥٢ ، ٢٨٣ ، ٢٨٥ ، يوجد العديد من التعبيرات المجردة تجريدا عاليا ، لطبيعة هذه العملية وعن تجلياتها وظهورها فى الأبنية والمقولات المنطقية المختلفة ، والاسم الفنى الشائع لهذه العملية هو نفى النفى (ص٩٩) وتم شرحها أيضا فى ص ١١٤ ، وتم استعمال الفعل "يعود" للتعبير عن نفس الفعل فى ص ١٨٨ . وأحيانا تسمى بعملية سلب السلب

(٧) هيجل : الظاهريات "تناقض المعرفة".

(٨) توجد أوصاف عامة ومختصرة لعملية الوعى – الذاتى وتناقضه فى الفينومينولوجيا ص ١٢٥ ، المنطق ، الجزء الثالث من الأعمال ص٦٦ ، والجزء الخامس منها ص١٣ ، الموسوعة ، الجزء الرابع من الأعمال ، ص٤٧ ، وص, ٩١

(٩) الظاهريات ص , ١٣٥

(١٠) الموسوعة ص ٤٣٦ ، والأعمال الجزء السابع ص٢٨٣ ، حيث تُظهر طبيعة الكل الحقيقى لنسق هيجل، إذ تعد العلاقات العضوية المتبادلة بين الأفراد الشرط الرئيسى لوجود ذواتهم المستقلة نسبيا.

(١١) الأعمال الكاملة ، الجزء الرابع ص ٦٣ . ونستطيع أن نجد هنا المعنى العام لماهية القداسة والذى أشرنا له فى الفقرات السابقة ، فى مواضع كثيرة ، وخصوصا فى فلسفة الأديان ، النص مترجم عن اللغة الألمانية [ المترجم ].

(١٢) المنطق ، الأعمال ، الجزء الخامس ص ٣٢.

(١٣) أنظر كتاب "زللر" ، فلسفة اليونان ، الجزء الثانى الفصل الثانى ص ٢٠٤- ٢١٢ ، الطبعة الثالثة ، عرض للصعوبات الفنية الناتجة عن المنطق.

(١٤) قارن بين التفسيرين اللذين وردا فى محاضرات هيجل نفسه عن تاريخ الفلسفة ، للمنهج الأرسطى فى العمل ، الأعمال الجزء الرابع عشر ص ٢٧٩- ٢٨٢ ، وانظر أيضا عرض المنطق الأرسطى فى نفس المرجع ، ص٣٦٨ .

(١٥) فى إحدى المحاضرات ، ووفق ماقالة أحد تلاميذه ، "الأعمال" الجزء السادس ص٣٢١ .

(١٦) الأعمال الجزء السادس ص ٣٨٥ .

(١٧) أولى توضيح لهذا المذهب ، قد نشره "هيجل" فى النظرية السابق ذكرها عن "كلية الوعى كما جاءت فى الظاهريات ، ثم تم عرض المذهب بمزيد بالتفصيل فى المنطق ، وبالرغم من أن المذهب قد تم تأسيسه من الفحص لهذه الأمثلة ، إلا أنه فى كتابات هيجل الأخيرة ، شكل أساسا لكتاباته فى الدوله والوعى الدينى وسوف يتم عرض المزيد من التفصيلات عن المذهب فى الملحق "ح".

(١٨) شللى · شاعر إنجليزى (١٧٩٢- ١٨٢٢). يحكى فى قصيدة بروميثيوس" عن رجل عبر السماء ، متمردا على الآلهة ، ليأتى إلى الأرض بشعلة من نار "أغنية ريح الشمال (المترجم).

(١٩) تم عرض النظرية الهيجلية فى كتاب "فلسفة الدين" لبرنسبال كيرد" ص ٢٢٩- ٢٣٢ حيث شرح "برنسبال كيرد" الكل الحق" بتشبيهه بالأسرة المكونة من عدة أعضاء.

# المحاضرة الثامنة

## شوبنهور

ليس من الصعب ملاحظة شهرة "شوبنهور" بين جمهور القراء والمثقفين فى عصرنا ، فهو فيلسوف معروف لمعظم الناس، ولا يفوقه شهرة إلا فيلسوف القارة الأوروبية " كانط " ، والواقع أن هذه الشهرة غالبًا ما تشكل عقبة خطيرة أمام كل دارس يحاول الاقتراب من الفيلسوف ، فقد تصبح عملية عرض فلسفته مسألة سهلة بسبب هذه الشهرة، فالكل يعرف فلسفته ويلم معظمنا بجانب كبير من أفكاره، ونعرف معرفة أكيدة ، أو على الأقل من الإشاعات المنسوجة من حوله ، أنه قد انتهى إلى ما يسمى بالتشاؤم ، ولذلك عند قيامى بعرض الفيلسوف لن أخوض بك بحار لا يعرف سبلها إلا دارس الفلسفة المتخصص، كما كان الحال فى عرضنا لفلسفة هيجل، وإنما سيكون من السهل عليك الاقتراب بسرعة من لب فلسفته. من جانب آخر قد تشكل هذه الشهرة نفسها، حجر عثرة أمام البحث الفلسفى الجاد والمحايد الذى أحاول تطبيقه على مذهبه الفلسفى ، فمن السهل دائما أن يحث المرء على ممارسة الفضيلة ، عن المواجهة الشجاعة لمآسى الحياة الواقعية ، والمشكلة التى أواجهها الآن، وبصراحة شديدة تتمثل فى أن معظمكم قد سمع عن تشاؤم شوبنهور ، ولأنكم من جانبكم لا تميلون للتشاؤم فمن الواضح أنكم ترغبون من صميم قلوبكم ، أن أقوم بتفنيد فلسفته ودحضها، والتفنيد أو النقض يعد من الأمور المألوفة فى الفلسفة وشيئا متعارفا عليه فى دراساتها. ولكن المشكلة الحقيقية تكمن فى أن السهل دحض الأحكام الخاطئة العارضة للفيلسوف ، أما أفكاره العميقة من الصعب دائما نقدها أو تفنيدها ، وتشاؤم شوبنهور ، يعبر بالفعل عن نظرة عميقة للحياة ولئن كانت هذه النظرة لا تعد بالفعل النظرة النهائية والأخيرة ، ولابد لنا من تجاوزها ، أو التعالى فوقها ، إلا أنه قد

تتهمنى بالبعد عن المنهج الفلسفى ، والواقع فى تناقض ذاتى غير مبرر، إذا توقفت بعد هذه المحاولات الدعوية ، التى أحاول أن أبين فيها وجود حقيقة مستمرة ومشتركة بين الفلاسفة المحدثين، وانحرفت فجأة عند هذه المرحلة من المنهج مدعيا روح البطولة، ومتحمسا للدفاع عن الإيمان ضد الوثنية، وأقوم بتفنيد آراء شوبنهور وتسفيهها برح صليبية حقيقية ، والحقيقة أننى أود القيام بهذا الدور فدائما ما يحظى المجاهدون بإعجابى ، ولكنه إعجاب لحماسهم وليس موجها لآرائهم الفلسفية، لحيوية إيمانهم وليس لسعة إدراكهم . وأخشى إذا حاولت الانضمام إليهم، لا يوافقون بدون تحفظ. ولذلك لن أحاول أن أقف من " شوبنهور " موقف المجاهد الصليبى منه ، " فشوبنهور " فيلسوف قدير لا نستطيع إسقاطه من قائمة الفلاسفة المحدثين ونتجاهل دوره الفلسفى ، وإن كنت لست من تلاميذه إلا أنى أدين له كما يدين غيرى من طلبة الفلسفة، فى اكتساب مهارة التعبير الواضح عن الذات، والمقدرة الفائقة على التعبير الواضح عن الوجدان .

-١-

ربما السؤال الذى يفرض نفسه الآن يتعلق بموقفى من التشاؤم ، مذهب شوبنهور المشهور الذى يرى أن الحياة من بدايتها إلى نهايتها شر ومأساة ، ولعلك ترانى إما موافقا عليه ومتفقا معه، فأعرضه عرضا واضحاً، وإما رافضا له، وبالتالى أكون ملزما بتفنيد مزاعمه والرد عليها . والحقيقة أن إجابتى على مثل هذا السؤال ليس من الصعب إدراكها ، فالواقع أنى أقبله ، وأعترف بحرية بكاملة ، بما قد يبدو لأصحاب الحس المرهف نظرة تشاؤمية للحياة، وبالتحديد بتلك النظرة التى قد وجدنا هيجل يصرح بها، ويحاول شرحها والتوسع فيها أثناء عرضه لمذهبه الفلسفى ولتفاصيله الفنية، وأطلق عليها اسم عملية السلب، بوصفها الماهية الحقيقية للوجود الروحى العاطفى . فالحياة الروحية ليست حياة سهلة ميسورة ، وإنما حياة متناقضة من بدايتها إلى نهايتها، مليئة بالمعاناة والآلام، وإن شئت مأساة مؤلمة . ومن يأمل أن يجدها مختلفة عن ذلك أو شيئا آخر، سواء فى حياته التى يحياها الآن، أو التى يأمل فيها مستقبلا، فإنه كمن يبحث عن أمل زائف لا طائل منه، وإذا كان التشاؤم المقصود هنا هو التشاؤم الذى يراه أصحاب القلوب المرهفة والعقول الفارغة، معارضا لآمالهم

المتفائلة فإنى بلا شك أكون إنسانا غير متفائل ، ومؤمنا إيمانا كاملا بأن الحياة مأساة أبدية وأكون مقدرا تماما لمحاولة شوبنهور، بل ومن أشد المعجبين به ؛ لجسارته على التصريح بذلك. وسوف أحاول أن أوضح سبب موقفى هذا فى هذه المحاضرة ، وأن كنت لا أتفق مبدئيا مع النتيجة التى انتهى إليها "شوبنهور"، بأن مآسى الحياة توهن عزم كلِّ من نجح فى اكتساب المعرفة وتوصل للحقيقة صحيح أن العالم يكون مأساويا كما تصوره شوبنهور، ولكن الروحية الحقة تكمن فى شجاعة القبول لمأساة الوجود، وفى القدرة على التغلب على هذه المأساة وهزيمتها، وتحويل العالم إلى عالم إلهى . إن مواجهة تشاؤم شوبنهور، لا تتمثل فى الرد على مزاعمه ونقض أحكامه، وإنما فى التعامل بطريقة عملية مع حقائق هذا التشاؤم وإذا استطعت تحقيق ذلك، سوف تجد أن فى صميم فكر شوبنهور، التشاؤمى ، حيوية ، ونزعة إيمانية ، تجعلك تحمد الله - كما سبق أن أشرنا فى محاضرة سابقة - على الصقيع والبرودة والثلوج ، باختصار شديد إن موقفى من التشاؤم، موقف قد عبرت عنه فى سنوات سابقة، فى إحدى المقالات التى نشرتها فى جريدة الكلية " بهارفارد " ، حاولت أن أرد فيها على الاتهام القائل بأن طلبة هارفارد قد اعتادوا التشاؤم، أو باتوا من أصحاب النظرة التشاؤمية. وإذا كنت اليوم أعيد عرض كلماتى السابقة، فذلك بسبب بساطة الموضوع، وعدم تحمله لمزيد من العبارات ،مما يضطرنى إلى إعادة عرض ما سبق عرضه فى هذه الجريدة .

"دائما ما نسمع عن انتشار التشاؤم بين طلبة الجامعة، ولا أميل إلى رفض هذه الإشاعة وإنما على العكس من ذلك، إذ أعتقد أن أفضل الناس من يستطيع أن يدرك حقيقة التشاؤم، والتعالى فوقها وتجاوزها، وبالتالى لا يصبح متفائلا بسبب فشله فى التعرف على شرور الحياة، وإنما باستعداده للمشاركة فى الصراع والكفاح ضد هذه الشرور، ولذلك أسعد دائما لسماعى عن انتشار الأفكار المتشائمة بين الشباب إذ أقول فى نفسى : إذا كان هؤلاء الشباب شجعانا، فإن معرفتهم للشر، سوف تدفعهم فى يوم من الأيام إلى محاربة هذا الشر، وإذا آثروا حياة الجبناء، فإن التفاؤل لن يعينهم على الاستمرار فى هذه الحياة، . ولكن فى جميع الأحوال، أود أن أقترح حلا لمشكلة هؤلاء المتشائمين الشجعان من الشباب، بداية لا يمكن أن يتمثل الحل فى الحلم الرومانسى بأى عالم برىء خال من المشاكل، قد يظهر فى المستقبل فى السماء أو فى

الجزر السعيدة البعيدة هناك. فمثل هذه الأحلام لا تصلح فى حالتنا. إن عالمنا الذى نحيا فيه، عالم العمل، وإذا كنا نقدر مصيرنا حقا، فإننا لابد أن نشارك مشاركة فعّالة فى المعارك الآلهية ضد الشر ، فليس هناك شيء أفضل من ذلك، يحق لنا البحث عنه والتطلع إليه".

ولئن شعرت بالقسوة فى هذه العبارات ، وبجفافها من المشاعر، فإنى أهيب بك أن تنتظر حتى أن انتهى من هذا الفصل الدراسى ، وليس فقط من عرض محاضرة اليوم عن شوبنهور، حتى تستطيع أن تقدم حكما موضوعيا. وأعتقد أنك لست فى حاجة لسماعى أقول، بأن دارس الفلسفة سيكون أكثر كفاءة ومقدرة على تحقيق هذا النوع من الشجاعة، وإنما كل ما هنالك أنى أحاول عرض المذهب. ولئن كان من السهل أن يكون الفرد جبانا، إلا أن الجبان لا يكون محل إعجاب على الإطلاق.

وأستطيع إذا ما تركت دور المؤرخ لحظة من الزمن أن أقول لك بصورة عامة، بأن ذلك كان دائما موقف الشجعان من أسلافنا وأبناء عمومتهم من صراعهم مع الفترة الجليدية ، وبعد ذلك أى بعد أن تحرر عقلى وتحدد سلوكى تجاه التشاؤم أستطيع مرة أخرى العودة الى دور دارسى التاريخ، وأعرض شيئا مما ساهم به شوبنهور فى العمل الفلسفى العظيم للإنسانية الحديثة.

- ٢ -

بداية أود أن أصف السمة العامة لهذه المساهمة التى قدمها شوبنهور، وسوف أعتمد فى ذلك على كتاب الأستاذ "وندلباند" عن " تاريخ الفلسفة الحديثة" وعلى وجهة نظر هذا الكاتب الألمانى لتاريخ الفلسفة التى قد أعتمد عليها كثيرا فى هذه المحاضرات . إن الفلسفة المثالية، وأثناء تطورها من " كانط " كانت من البداية عبارة عن محاولة لاكتشاف معقولية عالمنا من خلال تحليل طبيعة الوعى ، وكان هذا التحليل هو المشكلة الرئيسية التى تركها " كانط " لل" كانطيين " يين من بعده ، إذ قد بين "كانط" أننا لا نعرف العالم إلا من خلال الوعى ، وقوانينه ، ولذلك يعد الفهم خالق الطبيعة المرئية الماثلة أمام حواسنا ، وحاول " فشته " أن يحل هذه المشكلة " الكانطية"، بإثبات أن القانون الأخلاقى هو قلب الوعى وجوهره ، وبذلك يكون عالمنا المرئى

الخارجى وسيلة تنجز بها وأجنبا، ونحقق ذاتنا العميقة ، ولكن الرومانسيين شعروا بأن الإرادة الخيرة ، لا تعبر بصورة كافية عن الوعى مثلها مثل أى اهتمام آخر من اهتمامات الذات، وبذلك أدخلوا إلى الفلسفة مجال الرغبة ، الذى لم يستطع هيجل نفسه وضع حد له ، وبمجرد فهم طبيعة هذه الرغبة تستطيع أن تدرك المكانة التى يمثلها مذهب شوبنهور فى مراحل تطور هذا الفكر المثالى .

تقول كل المذاهب المثالية، إذا لم أكن موجودا بوصفى كائنا واعيا فإن عالمى سوف يكون عالمًا مختلفا عن العالم الذى أراه ، ولكى أدرك الطبيعة الحقيقية لعالمى ، لابد أن أدرك ذاتى العميقة الخاصة – فهل طبيعتى محددة وضرورية وثابتة؟ إذا كانت هكذا، فإنى أكون ملزما ومجبراً على الوجود فى هذا العالم بالذات ، ولكن إذا كانت طبيعتى ليست ضرورية أو ثابتة أساسا فإن عالمى قد يتبدل فى أى لحظة ويصبح عالما مختلفا ، لا تخشى الواقعية العادية للفهم العام هذا الموقف ، ولا تشعر بضرورة الاعتماد على طبيعتى الثابتة والضرورية ، بوصفى المصدر الحقيقى للحقيقة، لأن الواقعية ترى الحقيقة قائمة هناك فى الخارج ، وتوجد صلبة وثابتة فى عالم الحس ، بوصفها شيئا قابلا للمعرفة من قبل كل أصحاب العقول الذكية من الناس ، فالقمر كائن هناك ، وعند الواقعية العادية القمر موجود وثابت ، كما أوجدته الطبيعة، ويظل قائما هناك سواء عرفه أحد أو لم يعرفه ، لذلك لا تعتمد الواقعية العادية على الحياة الباطنية عند السؤال عن وجود رأى ثبات فى العالم. بينما ماهية المثالية تكمن فى القول ، بأن "قمرى" ، القمر الذى أراه وأتحدث عنه ، القمر الكائن فى عالمى المرئى الخارجى ، والذى أعرفه من المعرفة التجريبية ، لا يكون إلا مجرد فكرة من أفكارى ، ولا تستطيع أن ترى" القمر" نفسه فى عالمك ، وفى حياتك الباطنية، إلا إذا كان هناك واقعة تتطابق مع ما أسميه "قمر" فى حياتى الباطنية، ولذلك إذا كان لنا، أنت وأنا، أن نستمر فى رؤية القمر نفسه ، فذلك لابد أن يكون بسبب أن لدينا نحن الاثنين طبيعة عميقة معينة مشتركة بيننا، وحدة عميقة حقيقية فى الروح، تجبرنا على الاتفاق على هذا الموضوع فى حياتنا الباطنية، وبذلك لا يكون أساس رؤيتنا المشتركة والمستمرة لوجود القمر الخارجى ، هو المادة الثابتة للقمر، بوصفها شيئا يجب أن يظل قائما، بعد رحيلنا نحن الاثنين، وإنما يكون قانونا مبينا مشتركا يمسك بذاتى

وذاتك ، فيكون للقمر وجود موضوعى يشبه الوجود الموضوعى للمحاضرة التى ألقيها الآن ، مثلاً ، فتوجد المحاضرة بوصفها فكرة فى عقلى وبوصفها خبرة لديك ، ولكن بسبب وجود اشتراك أو وحدة معينة بين أفكارنا، تكون هذه المحاضرة حاضرة لنا جميعا، ونشعر بأننا ندرك المحاضرة نفسها ، علاوة على ذلك نجد أنفسنا ننظر جميعا للمحاضرة بوصفها واقعة خارجية، وعلى أن لها وجودا خارجيا موضوعيا، كما لو كانت المحاضرة مكونة من مجموعة من الذرات المادية وليست مكونة من مجموعة من الأفكار. بمعنى آخر يشبه وجود الوقائع الخارجية لدى أصحاب الفكر المثالى وجود سعر السهم فى سوق الأسهم أو المركز المالى لأى مؤسسة كبرى فى العالم التجارى ، فإجماع آراء المشترين والباعة فى أى لحظة ومجموع آرائهم فى أى لحظة يتم التعبير عنه كما لو كان شيئا أصليا وحقيقيا وثابتا فى العالم الخارجى ، بغض النظر عن ثبات هذا المجموع للآراء أو تغيره ، والحقيقة أن الأسعار والحسابات مجرد أفكار، ووجودها فى عالم السوق المرئى وعالم السندات التجارية، ليس إلا مجرد عرض لمجموع أفكار الناس عنها فى أى لحظة من اللحظات ، وحسب اتفاقهم فى التعبيرعن موقفهم تجاهها ، ولئن كانت هذه المحاضرة التى ألقيها الآن على حضراتكم، لا تعد واقعة، إلا أن عقولنا قد اتفقت على أنها كذلك ، وسعر السهم والقيمة المالية للمؤسسة الكبيرة ، تعد واقعة لا يمكن مقاومتها ، ولابد أن يتعامل التاجر معها بوصفها واقعة حقيقية قائمة مقارنة بمركزه المالى ، ويكون القمر الكائن هناك واقعة خارجية قائمة بالنسبة لنا، لأننا قد اتفقنا على النظر إليه على أنه كذلك، فإن اتفاقنا نفسه يعد واقعة حقيقية فى الحياة العميقة لذاتيتنا الإنسانية المشتركة .

ولما كانت هذه الافكار المشتركة تشكل العالم الحقيقى فى نظر الفيلسوف المثالى فإن مشكلته باتت فى تحديد ما إذا كانت هناك ضرورة إنسانية عامة عميقة، تضمن اتفاق أفكارنا، ولابد من البحث عن هذه الضرورة فى طبيعتنا الإنسانية الخبيثة، ولقد بحث المثاليون البنائيون عن هذه الضرورة فى هذا الرباط المشترك من العقلانية، الذى كما يتصورون يربط بيننا جميعا، لأننا نكون أساسا عبارة عن أجزاء متصلة أو لحظات لذات عميق واحد، وهذه الذات التيقد تعبر عن نفسها فيك، وفىَّ ، وفى كل فرد ، تربط خبرتك بخبرتى ، بطريقة تمكننا نحن الاثنين من رؤية العوالم الخارجية

المتصلة، ولأن هذه الذات تبنى فى داخلك المكان المرئى فى الأبعاد الثلاثة، وتفعل الشيء نفسه لديّ أيضا، فإننا نستطيع النظر فى أعماق الفضاء، ونستطيع أن نرى نفس النجوم المضيئة هناك. ولذلك الوحدة والثبات والضمان الذى ننسبه للأشياء لا نحصل عليه إلا بسبب وجود هذه الوحدة الروحية والعاقلة وراء حياتنا وخلفها ، فهل يستطيع الفيلسوف أن يجد القلب الحقيقى لهذه الذاتية المشتركة؟ إذا تحقق له ذلك باتت المثالية مذهبا. ونكون جميعا فى عالم الحقيقة الواحد ، ولا يعد العالم الخارجى وهما، بل مظهرا، وتصبح لحياتنا وحدة عضوية ثابتة، وتتحقق لنا الوحدة المشروعة الكاملة التى تسعى كل فلسفة لتحقيقها .

ولكن لسوء الحظ عندما استنتج المثاليون هذه الوحدة والاتساق للعالم الروحى من مبدأ عميق باطنى معين ، ظل استنتاجهم غير مقنع لنا تماما، فمن المؤكد أننا لا نستطيع أن نستنتج من فكرة حياتنا الروحية المشتركة، أى فكرة معينة عن أى موضوع حسى كالقمر مثلا ، أو بمعنى آخر، واستنادا على الأمثلة التى ذكرتها من قبل، لا يستطيع المثالى أن يبين لنا لماذا نكون جميعا ملزمين بإدراك عالم النجوم ، وحزام الكواكب الصغيرة بين المريخ وجوبتر، فهذه الوقائع يحصل عليها المثاليون ، مثلهم مثل جيرانهم [١]، من الخبرة اليومية، أو من العلم. قد يقول المثاليون بصورة عامة ، مثلما قال " فشته " بأن القانون الأخلاقى يحتاج لعالم خارجى من الخبرة بوصفه مادة لتجسده ، ولكن لا يستطيعون أن يبينوا لماذا الحاجة لهذه المادة بالذات ، وبذلك يظل هناك بقية متبقية، واقع خام، إن شئت، من الرغبة الروحية، فى عالمهم الذى هو عالم الذات الشامل لكل شيء ، فربما يكون لدينا الذات الواحد العميق المشترك ، وربما كان لدى هذا الذات العميق أسبابه العقلية والمقنعة لأن يبنى فينا جميعا وبصورة واحدة هذا العالم الحسى ، والأقمار، والكواكب ، والأسماء، وكل الأشياء الأخرى، ولكن يظل هناك، من وجهة نظرنا المحدودة، جانب كبير من الأطوار المتقلبة الواضحة فى هذا العالم الذى قامت الروح ببنائه. ويعترف كل المثاليين بحقيقة وجود مثل هذه النزوات ، وهذا التقلب فى الأطوار البادئ فى العالم الخارجى ، يقول المثاليون بأن العقل الكلى قد قام ببناء العالم، ولكن ألا يبدو أن العقل الكلى قد قام ببناء كثير من الوقائع اللا معقولة فى هذا العالم؟ وهكذا تستطيع أن تدرك

الصعوبة، فطبيعتنا الروحية المشتركة، تضمن لنا حقيقة وصحة خبرتنا المشتركة، ولا يمكن أن تكون فلسفتنا فلسفة مقنعة، إلا إذا كانت هذه الطبيعة ضرورية وثابتة، ونستطيع تصورها تصورا كاملا، ولكن عندما نحاول تطوير هذه الفكرة المتعلقة بالضرورة الكلية لعالم ذاتنا المشتركة سريعا ما نصطدم مرة أخرى بعنصر النزوة والأهواء المتقلبة، ولذلك تبدو المثالية مجرد فكرة معقولة ولكنها غير مكتملة، فهناك شيء لا معقول فى طبيعة هذا الذات الإلهى ، ولذلك تظل محاولاتنا لتفسير العالم فى ضوء هذا العقل الكلى محاولة ناقصة، أو مجرد خطة، إفتراض، وشيء دوجماطيقى ، والدجماطية شيء حاولت الفلسفة البعد عنها ورفضها.

ولئن كانت المذاهب المثالية كلها تواجه هذه الصعوبة فإن البعض منها – وخاصة البعض الذى تأسس على النظرية الكانطية – لم يقبلها فقط وإنما قام بتكبيرها، بأن ردّها إلى طبيعة الوجود شبه العقلى ، الواقع وراء عالم الحس، وصرح : بأن هناك شيئا أعمق من العقل فى هذا العالم المثالى يسمى الرغبة، والتى تعبر عن نفسها فى كل وقائع الطبيعة . وفلسفة شوبنهور تعد الممثل التقليدى لمثل هذه المذاهب ، لم يكن شوبنهور الممثل الوحيد لهذا الاتجاه ، فلقد وضع فندلباند تأملات شلنج ، الفلسفية – اللاهوتية المتأخرة ضمن أنصار هذا الاتجاه (لم يتم دراستها فى هذه المحاضرات) مع مذهبين أو ثلاثة مذاهب أخرى، وأطلق فندلباند عليها اسما مشتركا، هو "المذاهب اللاعقلية" ، ومن الواضح أن مذهبا من هذا النمط، ويكون مؤسسا على فلسفة كانط لابد أن يصرح بأن: العالم كما نراه لا يوجد إلا فى أفكارنا، ويكون أمامنا عالما خارجيا مرئيا واحدا، لأنها تشترك جميعا فى طبيعة عميقة واحدة مشتركة بيننا ، فلديك الطبيعة نفسها التى لدى، وإلا لن نستطيع الاشتراك فى رؤية هذا العالم المرئى ، ورؤية أمواج البحر والنجوم ، وشوارع المدينة ، لأن بدون أفكارنا عن هذه الأشياء لا يكون لها أى وجود خارجى ، ولأن هذه الأشياء بوصفها أفكارا ليس لها أى أساس خارجى ، فكونها مشتركة بيننا جميعا، لابد أن يكون لها أساس باطنى داخلى عميق، ولكن هذا الأساس لا يمكن أن يكون شيئا عقلانيا كليا ضروريا ؛ لأن إذا كان لدينا عقل مشترك فعلاً فإننا قد نفكر فى مجموعة من الأفكار الضرورية الواضحة المتسقة والمترابطة، تماما مثلما نفكر فى جدول الضرب مثلا، ولكن عند تفكيرنا فى المجموعة

النجمية وأمواج البحر ، لا توجد مثل هذه الوحدة العقلية الكاملة، أو مثل هذا الترابط الضرورى ، والقوانين الطبيعية لا تربط مثل هذه الأشياء مع بعضها، ووفقًا للطريقة التى شرحها كانط، إلا فى حالة إذا كانت هذه الظواهر التى يتم ربطها موجودة وقائمة هناك بالفعل، ولقد وضح لنا "كانط" لماذا نكون ملزمين بإدراك وجود نوع من الارتباط الداخلى بين مجموعة معينة من أمواج البحر، والمجموعة النجمية ، وشوارع المدينة ، ولكن لا توجد القوانين الطبيعية التى تشرح لنا لماذا يجب أن تُطابق الظواهرُ القائمة هناك القانون ، الواضح أنها الرغبة، وهى تعود إلى طبيعتنا المشتركة اللاعقلانية . إن عالم المثالية الحقة، ليس عالم الذات الإلهى العاقل، وإنما عالم اللاعقل العميق الذى يكمن فى أعماق طباعنا وفى أعماق ذاتنا المشتركة ، فلماذا يوجد هناك أى عالم على الإطلاق؟ أليس بسبب أننا جميعا قصدنا فعلا وجود مثل هذا العالم ، أو قد رغبنا فى وجوده؟ وأليس هذا الوجود الذى رغبنا فيه هو عالم وقائعه لامعقولة ، كما نسميها؟ فدعنا نبحث عن اسمٍ لهذا الواقع، لا يكون ساميا مثلما فعل فشته ، دعنا نسمى هذه الطبيعة الكامنة فينا، والتى أجبرتنا جميعا على رؤية عالم الظواهر فى الصور المرئية للرقابة والمكان – باسم "إرادتنا المشتركة العميقة" ، دعنا نسقط عنها أى صفات إلهية ؛ فالإرادة ليست عقلا أو شيئا عقلانيا ، وإنما نزوة أو رغبة ، إنها تريد لأنها ترغب ما تريده، وإذا أرادت أن تكون طبيعتنا قادرة على رؤية هذه النجوم وهذه المنازل فإننا لا نستطيع عصيانها، وما علينا إلا تنفيذ مرادها .

وهكذا بات لدينا مذهب "لا عقلى" يستند على أساس مثالى ، مذهب يمكن صياغته فى ثلاث عبارات :

(١) لا وجود للعالم إلا كما نراه، أو الوجود الذى نراه .

(٢) كل الوقائع التى نستطيع رؤيتها لا نعرفها إلا من الخبرة، ولا يمكن أن تكون موجود بصورة قبلية من خلال أى استنتاجات ترانسندنتالية لما يسمى بماهية الروح المطلق .

(٣) ولذلك الأساس العميق لكل هذه الوقائع المرئية ولعوالمنا المرئية المختلفة هو إرادة العالم الواحدة المشتركة، التى تعبر عن نفسها فينا وبدرجة متساوية، وتجبرنا جميعا أن نرى الأشياء نفسها ، ولكنها تفعل ذلك ببساطة، لأن تلك هى رغبتها

الخاصة، ولذلك تجد نفسها أمامنا ولنا فى هذا العالم – المرئى بالذات، وليس فى أى عالم آخر، لأن تلك طريقتها فى التعبير عن ما تريد، وعن نفسها ورغبتها.

وتتمثل قيمة هذه النظرية فى أنها تنهج نهجا مثاليا فى تحليلها للفروض المسبقة للحياة، وتلتزم بالواقع المباشر الذى لا يقاوم لوقائع الخبرة ، وتميل فوق كل ذلك فى بحثها عن الحقيقة النهائية للعالم إلى الذهاب لما هو أعمق من الخبرة، ولئن كانت هذه ليست صورتها النهائية إلا أنها تمتاز أو تفوق نوع الرغبة الذى كانت فلسفة المدرسة الرومانسية تتمسك به أو تمتاز به ، فلقد كانت "رغبتهم " رغبة فردية خاصة ترتبط بالاختيار الحر والمتغير للأفراد ، فعندهم تستطيع أن تغير فى أى لحظة عالمك المرئى ، ويستطيع الإنسان العبقرى فى نظرهم أن يصنع العالم الذى يريده ، ولكن فى نظرية شوبنهور، لا وجود إلا لرغبة واحدة وهى رغبة إرادة العالم نفسها، والتى اختارت وبصورة نهائية هذا العالم المعين من الوقائع فى الزمان والمكان . وبالنسبة لنا، وفى نطاق قدرتنا الفردية لا توجد رغبة مستقبلية ، فنحن نوجد فى هذا العالم الآن ؛ لأننا نحن أنفسنا تجسيدات لإرادة العالم، وليس فى مقدورنا تغيير ذلك ، فالخبرة هى الخبرة، والواقع هو الواقع، والعالم الظاهر هو العالم الذى نراه جميعا، فإرادة – العالم قد اختارته، وإن كان اختيارها لم يتم فى نقطة زمنية معينة ، ولذلك طالما كان العالم فى الزمان فلا وجود لأى رغبة مستقبلية، وليس هناك إلا الواقع فقط وكما هو، والزمن ذاته ليس له أى وجود نهائى ، لأنه ينتمى لعالم الظاهر، ووجوده مثل وجود أى واقعة أخرى أو أى صورة عن الأشياء التى تكون إرادة العالم قد تمثلتها، ولكن لهذا السبب نفسه نكون نحن كأفراد موجودين كما نحن، وتكون وقائع الحس والعلم بالرغم من تعرضها لتأويل غامض وعميق كهذا وقائع حتمية وموضوعية بالنسبة لنا، مثلما تتصورها أكثر المذاهب الواقعية السطحية والساذجة، وبذلك يمتاز مذهبنا عن هذه المذاهب الواقعية بالعمق والتحليل الفلسفى العميق والنهج المثالى ، وفى الوقت نفسه يمتاز عن المثالية الرومانسية بالموضوعية والثبات والتحديد، وبسبب أن وجودنا الزمنى المشترك ، يعد جزءا من رغبة إرادة – العالم، فإن هذا الوجود الزمنى ذاته يكون وجوده بالنسبة لنا نحن الأفراد وجودا حقيقيا وثابتا .

فإذا ما نحينا جانبا هذا الجانب النظرى لمذهب مؤلفنا وانتقلنا إلى الجانب العملى منه وبالتحديد مذهبه فى التشاؤم ، فإننا نكتشف العلاقة التاريخية الهامة بينه وبين هيجل، وسوف نكتشف أن تشاؤم فيلسوفنا ما هو إلا الوجهة الأخرى لنفس منطق العاطفة المتناقض، الذى اكتشفنا وجوده فى قلب المذهب الهيجلى . فحقيقة أن إرادة العالم عند شوبنهور، هذه القوة العمياء التى تجسد نفسها - حسب نظرته - فى عالمنا تظهر وفق تفسيره الأولى لها بوصفها قوة عاطفية، وليس منطقية على الإطلاق، ولكن سريعا ما يصبح هذا التفسير الأولى غير كاف ، إذ تبدو رغبة هذا المبدأ الأساسى للعالم، إذا ما تعمقنا فى التفسير، كما لو كانت تتضمن نوعا من المعقولية ومنطقا خاصا، حقيقة قد تبدو حتمية ومتشائمة ومملوءة بالتناقض، ولكنها تظل مع ذلك رغبة معقولة إلى حد ما، فالواقع أن عالم شوبنهور عالم مأساوى بالمعنى نفسه الذى قصده هيجل ، وكل ما هنالك أن المأساة عند شوبنهور لا أمل فيها، مأساة عمياء ، غير إلهية ، بينما المأساة عند هيجل مأساة إلهية سبب محاولات اللوجوس، الذى تتجاوز سعادته كل مآسى عالمه، وتكمن فوقها كلها . ولئن كان هذا الاختلاف بين هذين المفكرين يعد اختلافا شخصياً ، أو فى وجهتىْ نظرهما الشخصية، وبالتالى لا يحظى بأهمية كبيرة إلا أنه طالما يتضمن - كما سوف نرى فيما بعد - مشكلة من أهم مشكلات حياتنا الحديثة، مشكلة نواجهها فى كل مناقشاتنا الأدبية والأخلاقية فإننا سوف نحتاج لدراسة هذا الاختلاف، وتلك المقارنة بنوع من التفصيل، ولكن دعونا نبدأ أولا بمعرفة شىء ما عن شوبنهور الإنسان ، ثم نعود بعد ذلك لتقييم مذهبه .

- ٣ -

ولد "آرثر شوبنهور" فى عام ١٧٨٨ من أسرة ينحدر الأب فيها من أصول هولندية، وكانت والدته يوهانا شوبنهور روائية لامعة، احتلت فى سنواتها الأخيرة مركزا مرموقا فى الوسط الأدبى فى مدينة فيمار ، ولم تتزوج - كما تقول فى مذكراتها - بدافع الحب، وإنما بدافع الحصول على منصب اجتماعى ، كان أسلافه يعانون من الأمراض العصبية وإن كانت أكثر وضوحاً وانتشاراً بين أسلاف الأب ، فقد أصيبت جدته بالجنون فى أواخر أيامها وكان أعمامه من الفرع نفسه من الأسرة معتوهين

أو بلهاء، كان والده إنسانا ذكيا بصورة غير عادية ، متعدد المواهب وناجحًا في عمله، ولكنه عاني في أواخر عمره من المرض نفسه الذي أصاب أسرته، فبدت عليه علامات الجنون في سن الثامنة والخمسين فأصيب بفقدان الذاكرة، وسريعا ما مات في ظروف غامضة، تشير إلى الانتحار ، وبالرغم من أن والدته لم تكن تعاني من أمراض عصبية إلا أنها كانت معروفة بالقسوة والجفاء. عاش الفيلسوف نفسه وكما هو معروف في صحة جيدة حتى السبعين، وتوفي في عام ١٨٦٠ من علة لا علاقة لها بالأمراض العصبية ، كان مهموما طوال حياته وخاصة في شبابه بأمراض الوراثة بصورة تجعل من السهل تفسير التشاؤم الذي طبع شخصيته، كان يعاني من أعراض ضعف الأعصاب، ومن مخاوف ليلية من النوع المرضي ، وشعور بالإحباط بدون أسباب واضحة ، ومن إصرار مستمر على سوء الحظ، وطبع سيئ ، ميال للعنف أحيانا ولئن ظهرت عليه بعض أعراض الاضطراب العصبي والشعور بالهزيمة واليأس والتي تشير إلى معاناته للعلة نفسها التي أصابت والده إلا أنه آخر عمره كان حريصا على الحياة حرصًا شديداً ، والحقيقة أن مسألة تأثير شخصية شوبنهور في تشاؤمه وكما يتصور دارسوه ونقاده دائما مسألة ليس من السهل تحديدها، فصحيح أنه لم يكن قادراً على الشعور بالسعادة وبالمرح في الحياة، وولد منبوذاً، ومحكومًا بأن يحيا حياة العزلة والجفاء، وأنه كان يعاني نقص الحنان وقلة الأصدقاء، ولكن كثيرا من الناس قد عاشوا مثله هذا النمط من الحياة المأساوية بدون القدرة على إدراك مأساة الحياة إدراكا واضحا، أو النظر لها نظرة حكيمة وعميقة مثل تلك التي كانت عند شوبنهور، وربما قد تقول عن طبعه النفيس ما سبق أن قيل عن جرائم نابليون، بأن هناك ظروفًا تجعل الشر الكامن للأنانية الإنسانية واضحا، وتبين مخاطر رغباتنا جميعا، ولكن هذه الظروف لا تخلق هذا الشر الكامن فينا . ولا جدوى من رفض تشاؤم شوبنهور من منطلق أن كل أنواع التشاؤم تعد شقاء وبؤسا، وكل أنواع التفاؤل تعد مصدر سعادة وبهجة، فالمتفائلون أيضا قد يكونون قساة وغليظي القلوب، ومصدرا للشقاء والتعاسة، وأخيرا أود أن أبين – ومن منطلق تاريخي بحت . أن معاناة شوبنهور النفسية قد تكون قد نبهته إلى جانب معين من جوانب الحياة، وإلى نظرة متشائمة، ولكنها لا يمكن أن تقدم لنا أي مساهمة إيجابية في تشكيل حكمنا النهائي

على مذهبه الفلسفى ، وهو مذهب بالرغم من خصوصيته لا يقل أهمية وعمقا عن أى المذاهب الفلسفية الأخرى .

استفاد العالم النفسى الإيطالى "لومبروزو" فى دراسته المشهورة عن العلاقة بين العبقرية والجنون، وفى تصنيفه لأمراض العبقرية عند "شوبنهور" . ونستطيع القول أن القيمة الوحيدة لمثل هذه الدراسات قد تمثلت – خاصة بالنسبة لأحكامنا على أعمال العباقرة – فى أن تذكرنا بأننا لا يجب أن ننقد العمل الفلسفى أو مذهب الفيلسوف، أو نقلل من قيمته الفكرية بسبب الأمراض العقلية التى كان يعانى منها، ولئن كانت العبقرية ليست دائما نتاج مرض عقلى إلا أن أصحاب الأمراض العصبية سواء كانوا من العباقرة أم لا كان لهم دائما دور عظيم فى العالم وفى الفكر العالمى ، بل وربما كانوا الأكثر حكمة بسبب عمق خبراتهم العصبية. والحقيقة أن الشىء اللافت للنظر والهام فى الوقت نفسه فى حالة "شوبنهور" يكمن فى العلاقة المتناقضة بين مزاجه الشخصى العنيف وأسلوبه الأدبى الواضح والهادئ ، فالعمل الأدبى لدى هذا الرجل كان نوعا من التنفيس الرائع عن عاطفة عنيفة مليئة بالعواصف، واستطاع عقله أن ينفصل عن حياته، ويقف مراقبا حياته اليومية الخاضعة للأسر والعبودية ، فيستمع بالتحكم فى عواطفه الخادعة ، ولذلك يمكن القول بأن فكره كان عبارة عن نقد ذاتى سلبى ، وإثبات لخطأ موقف الإنسان الطبيعى ، ونقد لغروره وعدم حكمته، ولا يتم ذلك بعرض موقفه، وإنما بإثبات سخف نتائجه . يقول "شوبنهور"، ولئن كانت الأحزان بسبب إماتتها لشهوات الجسد، ودفعها إلى الاستسلام قد تجعل الفرد قديسا، وبالتالى الحزن العميق والآلام الشديدة يؤدى بنا إلى احترام صاحبها ، فإن الشخص المصاب بهذه الآلام وتلك الأحزان لا يشعر بالقداسة، إلا إذا رأى حياته كلها سلسلة واحدة من الأحزان والمصائب، ولا يحاول فى الوقت نفسه معرفة الظروف التى أثرت على حياته وأدت إلى هذه الأحزان وتلك المصائب، لأنه فى هذه الحالة يكون متطلعا للحياة تحت ظروف أخرى أفضل منها، وبالتالى لا يكون أهلا للتقديس، والواقع لا يكون الإنسان مستحقا للاحترام إلا إذا تخلى عن نظرته الجزئية وانتقل إلى النظرة الكلية العامة، أى أصبح صاحب نظرة أخلاقية عامة تستطيع أن تضم الآلاف من الحالات الجزئية تحت نظرة عامة واحدة، وبالتالى يرى الحياة بوصفها كلا واحدا ..، فيسعى إلى

الاستسلام...، ويصبح شخصية وقورة ثم يضيف " شوبنهور" قائلا : "دائما ما نشعر بشيء من الكآبة فى الحياة، بسبب ما نواجهه دائما من منغصات فيها، ولكن هذا الشعور بالكآبة ، لا ينتج من النظر إلى حياتنا الخاصة، وإنما من النظر إلى زوال كل المتع ، وإلى أحزان كل أفرد البشرية "، ولذلك وكما نرى لا تتأسس فلسفة شوبنهور على موقفه الطبيعي وشراسة طبعه أو كآبة أحكامه، وإنما على نظرة متأملة وملاحظة دقيقة لطبعه الخاص واعتراف كامل به . ولذا كان التناقض الشديد بين الإرادة والفكر أحد الملامح الرئيسية لفلسفته .

لقد دفع هذا النمط من الحياة، "جان بول" إلى القول عند وصفه الطبعة الأولى لكتاب "شوبنهور" العالم بوصفه إرادة وتمثلاً " بأنه " كتاب ينم عن عبقرية فلسفية، ويتصف بالجرأة، ويغوص بك إلى الأعماق، ولكنها أعماق لا نهاية لها، ولا أمل فى بلوغها، تشبه أعماق البحيرة الحزينة فى النرويج التى لا يعكس سطحها أشعة الشمس، وإنما النجوم ، ولذلك لا ترى طائرا يحلق فوقها، أو موجة تظهر على سطحها" . إن هدوء شوبنهور الفكرى والذى يعد سمة مميزة لكتاباته شيء لا يخطؤه كل من له دراية بأنماط التفكير التى يمارسها العباقرة، ويستطيع أن يدرك تماما معنى التناقض بين طبع الرجل الحاد، والذى كان سببا فى تعكير صفو حياته، وبين تفكيره الذى كان يحقق له التخلص من هذا الطبع . هناك العديد من الناس الذين يستطيعون التفكير والفعل فى اللحظة نفسها ، وقد يفكرون بعمق وحيوية، ويعملون بإخلاص وحماس ، ولكن هناك أناسا من شاكلة شوبنهور، يوجد لديهم تناقض عميق بين حياتهم العقلية وحياتهم العاطفية أو الانفعالية، وهو التناقض نفسه الذى نجده عند الزهاد من المتصوفة، وبالأخص عند إسبينوزا، إذ هناك العديد من الأشياء المتشابهة بينه وبين "شوبنهور"، ويحاولون ممارسته والمبالغة فيه، هل أسلمت نفسك للعاطفة ؟ يقول لك الزهاد من المتصوفة، بأنك قد تكون ماهرا مراوغا فى الأمور الدنيوية، ولكنك فى جميع الأحوال تظل جاهلا، وغير منطقى ، وبعيدا عن التفكير الجاد، ، فإن حققت استنارة حقيقية فى أى لحظة من اللحظات واستطعت أن تنأ بنفسك بعيدا عن العاطفة، وتبتعد عن دواماتها العاتية، وتحيا حياة الهدوء والسكينة، فإن فكرك – إن

جاز لنا استخدام مقارنة شوبنهور القديمة – يخترق العاطفة، ويمر فيها، مثلما يخترق ضوء الشمس الرياح، تراه كله ولكنه لا يحركك .

إن هذه النـزعة الصوفيـة تعد نزعة تشاؤمية، ونستطيع أن نجدها عن إسبينوزا، أو فى "محاكاة المسيح"، وإن كان التأمل فى "المحاكاة " ينال نعمة الرب، وبالتالى يفوق عـواصف الحس ويحـيـا وراء مطالب الدنيـا والغـرور، ولئن كـان تشـاؤم شـوبنـهـور هو التشـاؤم نفسه فى المحاكاة بعد حذف نعمة الرب إلا أن نعمة الرب إذا كانت بمثل هذا الوصف الذى وصفها به كتاب " المحاكاة " ( أى مجردة وغامضة واستخدم عبارات مجازية للتعبير عنها ) فإن الهوة بين تصوف العصر الوسيط "وشوبنهور " ليست بمثل هذا الاتساع الذى يتصوره كثير من الناس، يقول "بنيان " فى نهاية "رحلة الحجيج" وعندمـا حمل الملائكة " إجنورانس " أو "الجـهل" إلى الجـحيم لقد رأيت فى منامى أن هناك طريقا من باب الجنة يؤدى إلى أعماق الجحيم، مثل الطريق المؤدى لها من مدينة الدمـار، كذلك كانت مـهـمـة "شـوبنهور"، اكتـشـاف مثل هـذا الطريق الجديد، بمـهاراته الفكرية .إن المتصـوف الذى يهجـر العـالم بسبب تفـاهتـه يجد سلواه فى الحلم بشىء يسمى الكمال الإلهى – شىء نقى طاهر، مجرد، لا يوجد فى الدنيا . حيث يصل مثلما يقول تينسون [٢] فى رؤياه الليلية فوق الحشيش الأخضـر، فى قصيدته "فى الذكرى" إلى "مـا يشكل النبض العـميق للعـالم"، ولكن عندما يأتـى الصبـاح يجب أن يستـيقظ المتصـوف، لابد أن تختـفى رؤياه، "أن تبـتلى بالشـك"، ولئن بدا أن تينسـون قـد وعى حالـة اليقظـة وتحمـلها أكـثـر من آخرين غيره، فإنه مـن الممكن القـول بصورة عامة إن تشـاؤم شوبنهـاور يشبه الحالة التى يعيشـها الصـوفى ، خاصـة إذا كان تصوفه من نمط تصـوف صـاحب المحاكـاة، عندما يسـتيقظ من المجد الزائف الذى شعـر به فى سكرته الدينية .

بدأ حياته الأسرية بداية موفقة ، فقد صـحبه والده فى رحلاته وأسفاره طوال فترة شبابه فكان أن اكتسب دراية كافية باللغتين الإنجليزية والفرنسيـة ، طلب منه والده فى بداية مرحلة نضجه أن يهتم بالعمل التجارى ، ويحاول أن يؤهل نفسه ليصبح رجل أعمـال من الطراز الأول ، كان يعـانى من الوحدة ، وحدة الطبـع وجفاف العاطفة ، وبعد وفاة والده فى عام ١٨٠٥ بدأ يشـعر بالتـخبط فى حياته ؛ فترك المصرف الذى

كان يعمل به، واتجه إلى الدراسة الجامعية فأحرز تقدماً فى اللغة اللاتينية، لم يكن على وفاق مع أصدقائه، وكان دائم الشجار، فبدأ يكتب خطابات حزينة ومقبضة لوالدته فى مدينة فيمار . كان تشاؤمه مازال فى المهد، ولم يتخذ أى صورة فلسفية فى تلك المرحلة من حياته ، ولكنه قد بدأ يدرك أن الشر الحقيقى يكمن فى التغير المستمر والدائم فى العالم، وفى تبدل القيم المثالية وتغيرها، كتب لأمه يقول "إن كل شىء يزول فى نهر الزمن ، وتصبح الذرات الضئيلة التى تتحلل إليها الجثث ديدانا تزحف على الأرض، وتنهش كل شىء نبيل وعظيم " ، شعرت الأم بتفاهه حياة ولدها وعدم مواءمتها لحياتها الاجتماعية الناجحة، وخاصة أنه كان عضوا فى المنتدى الذى يحضره نخبة من المفكرين الكبار، وعلى رأسهم "جوته"، فلن يستطيع أن يحيا هذا الشاب وسط هذا الزخم الأدبى ، طالما ظل يتحدث عن الزمن والديدان، كانت امرأة ذكية وجذابة، فكتبت له "عندما يتقدم بك العمر يا عزيزى آرتو تستطيع أن ترى الأشياء بصورة واضحة، وحينئذ ربما نتفق معا، وحتى ذلك الحين، دعنا لا نترك خلافاتنا ومشاجراتنا تنتزع الحب من قلوبنا، ولكى نستطيع تحقيق ذلك ، لابد أن نظل فرقاء، ولك أن تنزل ضيفا فى بيتى ، وتمكث ما تشاء من الوقت طالما لا تتدخل فى شئونى لأنى لا أطيق الاعتراض على آرائى ، وقد نستطيع تناول العشاء معا فى أحد الأيام إذا وعدت بالتخلى عن مواقفك المؤلمة، التى تثير غضبى ومن نحيبك على أحزان البشرية وغباء العالم، لأن آرائك تؤرقنى وتسبب الأحلام المزعجة، التى لا تجعلنى أنام نوماً عميقا" .

بدأ دراسته الجامعية فى عام ١٨٠٩ فى "جوتنجن"، بدراسة كانط وأفلاطون ، واكتسب معرفة واسعة كانت الخلفية الأساسية لكل مؤلفاته، ولكنها معرفة عامة أكثر منها متخصصة، تشمل جوانب عديدة ولا تهتم بالتخصص ، أو المذهبية، كان قارئا نهماً للأدب ويعجب بالمتصوفة والكتابات الساخرة والمؤرخين لمراحل التاريخ المختلفة ، وبالرغم من صعوبة فهمه للعمليات العلمية الدقيقة إلا أنه كان ينظر للظواهر الطبيعية بانتباه شديد، إذ كان يحاول أن يرى فيها صراع إرادة العالم وكفاحها وأحزانها، أحب كتب الرحلات، والقصص المثيرة ، والمواقف التاريخية والدراما الساخرة والمحزنة، وكان مغرما بالطبيعة، والتطلع إلى الزهور ، وكان يرى فى الحيوانات التى أحبها حبا شديدا ، الإرادة العارية والساذجة فى براعتها وقسوتها .

لم يكن ميالا إلى الأدب الذى يحث على الفضيلة باستثناء التصوف البحت ، ولا يحب كل أنواع الشعر العاطفى ، وخاصة الذى ينادى بالقيم الأخلاقية مثل "دون كارلوس" لشللر ، فقد كان يرى أن مثل هذه المؤلفات تحلق فوق الحياة، ولا تغوص فى الحياة ومشكلاتها، وبالرغم من غرابة أحكامه التاريخية والنقدية إلا أنها كانت عميقة ، فكان لا يهتم بالتفصيلات وإنما بالأنماط، فلم يكن لديه نظرة دقيقة متفحصة للنظريات الخيالية، ودائما ما يقبلها عندما تناقش موضوعات خارج إدراكه المباشر ، فيعتمد على حسه التأملى ، وكان دائما ما يتخبط فى أحكامه على الأشياء والناس عندما لا تستطيع غريزته وحسه الباطنى إرشاده ، ولذلك كانت كل أحكامه أحكام إنسان يحس بالعالم، فكان أحيانا ثاقبا فى الرأى ، وأحيانا أخرى سطحيا، كان مزاجه الحاكم الأوحد فى كل آرائه ، ولذلك بقدر ما كانت عميقة فى قلقها واضطراباتها، كانت هزلية فى تصرفاتها اللامنطقية . كان جانب كبير من الأمور المميزة لأسلوبه يرجع لسعة اطلاعه ، وخاصة أسلوبه فى المقارنات واستخدام الصور المجازية والتشبيهات ، وكان لا يباريه فى هذا المجال إلا الميتافيزيقيين الهندوس ، الذين اطلع عليهم من الترجمات وأعجب بأعمالهم إعجابا شديدا، وربما هناك صفة واحدة أخيرة تعتبر من الصفات المميزة لأعماله وتنتشر فى معظمها، بل وفى كل نظرته للحياه ألا وهى إعجابه الشديد بالطبع الإنجليزى ، بالرغم من كراهيته الشديدة لكثير من المؤسسات والنظم الإنجليزية، لم يعجب بالطبع بالمواطن الإنجليزى العام أو للشخصية الإنجليزية وإنما بالإنجليزى العملى ، أى بالإنجليزى المهتم بشئون العالم ، صاحب الثقافة الواسعة، والنظرة الهادئة، المتحرر من أوهام المذهبية، التى كانت صفة ملازمة للكثير من الناس، وأخيرا نستطيع أن نلخص كل ذلك، بأن نهج كل حياته – بوصفه متعلما وباحثا – أن يراقب ويسجل صراعات الإرادة وكفاحها ومساعيها أينما تظهر .

كتب فى عام ١٨١٣ رسالته لنيل درجة الدكتوراه "فى الجذور الأربعة لمبدأ العلة الكافية" ، ولئن كان الكتاب من أكثر كتبه صنعة إلا أنه لم يُظهر عبقريته ، وفى عام ١٨١٨ نشر أول طبعة من كتابه "العالم بوصفه إرادة وامتثالا". التحق للتدريس بالجامعة فى برلين فى عام ١٨٢٠ ، ولكنه أخفق فى العملية التعليمية بصورة جعلته يعتزل التدريس متكدرا من عدم المبالاة بكتبه وعدم نجاحه فى القيام بدور المعلم ، وأخيرا انتهى به الأمر إلى كراهية شديدة لأساتذة الفلسفة، ولكل رواد الفلسفة المثالية

الكانطية، أو ما يسمون بالفلاسفة بعد كانط فى ألمانيا ، بسبب عدم اعترافهم بالانتساب إليهم ، بعد عام ١٨١٣ اعتزل فى مدينة فرانكفورت وعاش على دخله المحدود حتى وافته المنية . والحقيقة بالنسبة لمسألة اكتسابه للشهرة، فبالرغم من عدم اهتمام الأكاديميين من الفلاسفة بأعماله، وكيف التف من حوله الشباب وخاصة الشباب الروسى ، وسعادته بمثل هذا الاهتمام وبعشائه وبكلبه، وبكيف مات فجأة وحيدا، كلها أمور تناولتها الكتب الأدبية التى تهم بالإشاعات ، ولا حاجه بنا أن نعيد مثل هذه المسائل، وكيف أن موته كان سببا رئيسيا لشهرته، فما زال اسمه حتى الآن رمزا لكل فلسفة كئيبة وجادة وحزينة وخطيرة من كل فلسفات عصرنا. أما بالنسبة للأحداث المريرة فى حياته، ومشاجراته ، والحادثة أو الحادثين اللتين قد فقد فيهما السيطرة على انفعالاته – وكانتا سببا فى فضيحة عامة، وأحواله الشاذة، وأطواره الغريبة، فكلها أمور لا وقت لدينا لسردها ومناقشتها .

– ٤ –

يعتبر كتاب شوبنهور الرئيسى "العالم بوصفه إرادة وامتثالا" من أفضل الأعمال الفلسفية الأدبية بعد محاورات أفلاطون ، كان مقسما فى طبعته الأولى إلى أجزاء أربعة، ثم أضيف جزء خامس فى طبعته الثانية يعلق على الأجزاء الأربعة، يلخص الجزء الأول الأساس الكانطى لمذهب " شوبنهور"، فالعالم بالنسبة لكل فرد منا ولنا جميعًا مجرد امتثال ."فكرتنا عنه" ، أى أثناء رؤيتنا له نقوم بتركيب أو تشكيل أجزائه من وقائع الخبرة، فتكون بالنسبة لوعينا دائما وقائع مأولة ، ومرئية فى صورتىْ المكان والزمان الحسيتين، وندركها من خلال صور الفهم الكلية، وبالأخص من خلال صورة مبدأ العلية، فعندما ألاحظ شيئا وأعرفه فإنى أبحث حتما عن علة فى الزمان وفى المكان لهذه الخبرة ، وعندما أجد مثل هذه العلة فإنى أحدد الخبرة بوصفها حدثا يبين تغييرا معينا فى شىء معين موجود هناك فى المكان والزمان، ولكن هاتين الصورتين للزمان والمكان، ومبدأ العلية، كلها عبارة عن أفكار صورية موجوده لدىّ فى الداخل ، والخدمة العظيمة التى قدمها كانط لنا تتمثل حقيقةً فى إثبات ذاتية هذه الصور وطبيعتها العقلية الصرفة ، فعالمىْ الزمان والمكان بكل محتوياتهما، لا وجود لهما

إلا بالنسبة للذات العارف ، فلا ذات بدون موضوع ولا موضوع بدون ذات ، فلا أعرف إلا إذا كان هناك عالم أسس لمعرفة، ولا وجود للعالم هناك إلا بوصفه معروفا بالنسبة لى ، كذلك لا جدوى من البحث عن شىء موجود بذاته، فى الخارج ومستقل عن وجودى ، بوصفه علة لخبراتى ؛ لأن العلية مجرد فكرة من أفكارى تفسر حوادث العالم الظاهرى ولا قيمة لها غير ذلك ، ولا يمكن تطبيقها على أى شىء آخر، إن قانون العلية لا قيمة له إلا فى عالم الخبرة ؛ لأن ذلك نمط أسلوبى فى الخبرة والمعرفة وفى إدراك الأشياء الحسية ولا قيمة أو مصداقية لمبدأ العلية وراء عالم الخبرة ، فلا علة موجودة فى الخارج هناك يتم البحث عنها خارج طبيعتى الذاتية بوصفها علة لخبراتى الخاصة .

ولكن ما هى طبيعتى ؟ يجيب الجزء الثانى على هذا السؤال، فلعلك لاحظت أن طبيعتى تعد شيئًا ثريًا بالمحتويات ، حقيقة قد لا تكون سببا لخبراتى ، بالمعنى الكامل لكلمة سبب، لأن العلية تعنى أن حدثا فى الزمان أو فى المكان يؤدى إلى حدوث حدث آخر، ولا يوجد شىء فى الزمان والمكان يؤدى إلى حدوث طبيعتى اللازمانية واللامكانية ، وحقيقة أن جسدى قد يتحرك أو يغنى بوصفه ظاهرة مثل الظواهر الأخرى، لكن طبيعتى العميقة تقع خارج نطاق الزمان والمكان، لأننا كما لاحظنا أن الزمان والمكان ما هما إلا مجرد جزء من طبيعتى الداخلية ، طالما أنهما يشكلان صور ما أراه وما أعرفه ، لذلك لا تكون طبيعتى سببا أو نتيجة، ولكنها كما قد لاحظنا تجسد نفسها فى كل عالمى الظاهرى ، كذلك إذا نظرت إلى نفسك، تجد أن لديك الطبيعة العميقة نفسها التى لدىّ ، طالما كنت موجودا مثلى ، وإن كنا نبدو فى الزمان والمكان كائنين منفصلين ، فالمكان والزمان كما يقول شوبنهور المبدأ القاسم للأشياء ، إذ يظهران كما لو كانا عن طريق الوهم يقومان بالتمييز بيننا، ولكن الحقيقة أنهما ، أى الزمان والمكان المجردان، بكل تقسيماتهما الوهمية والمتعددة للحظات والأمكنة ، يختفيان فى طبيعة جوهرية واحدة للأشياء ، لأن طالما كانت طبيعتى العميقة تحت ووراء الصورة الزمنية للعالم الظاهرى ، فإنه يترتب على ذلك أنى أكون متواجداً مع كل ما حدث وما سوف يحدث ، وبلايين السنين الماضية، وملايين السنين اللاحقة ، كذلك بالنسبة للمكان ، لن يكون هناك نجم بعيد ؛ لأن طبيعة الأشياء الأساسية التى تكون متجسدة وواضحة فى هذا النجم تكون متجسدة وواضحة فى جسمى ، فالمكان والزمان، كما قال الهندوس،

شر "المايا" أو الوهم ، الذى يخفى وحدة الأشياء، حتى يظهر العالم من خلال هذا الوهم متعددا، بينما يكون عالمًا واحدًا فى حقيقته .

ولذلك لكى نجيب عن السؤال الذى يسأل عن طبيعة الأشياء علينا أن نبحث عن ماهيتنا العميقة المستقلة عن حواسنا وعقولنا، والتى أشعر بها مباشرة ولا أستطيع وصفها ، فحياتى الباطنية كلها هى على وجه الخصوص إرادتى ، ولا يعنى شوبنهور بالإرادة أعلى صور الاختيار الواعى فقط مثلما يعتقد بعض الناس وإنما يعنى ببساطة طبيعتى النشطة ، أى الشوق والرغبة والجانب المتعلق بتأكيد الذات ، والحقيقة أن هذا الجانب يكون أعمق من العقل، ويكمن مثلما يعتقد المثاليون الرومانسيون وراء كل ما أراه وما أعرفه، أى يعد الأساس لرؤيتى ومعرفتى . فلماذا أعترف بوجود العالم فى المكان والزمان ؟ ولماذا أعتُقد فى وجود المادة ؟ أو أتعرف على وجود الناس من حولى أو وجود عقلى ؟ أليس كل ذلك هو أسلوبى فى الحياة أو النمط الفعلى لسلوكى؟ والحقيقة أنه لا جدوى من السعى أو البحث ، مثلما فعل المثاليون أمثال فشته ، أو تظاهروا بالبحث عن سبب نهائى لمثل هذا النمط من السلوك ، فوجود رغبة أعمق من العقل مسألة أكيدة، وحقيقة قائمة فى حياتنا الباطنية ، فنحن نريد الحياة، ونشتاق للمعرفة، ونسعى لصنع عالمنا لأننا نسعى لأن نشكل وجودنا ، فحياتنا كلها عبارة عن نشاط مستمر لا تفسير له، مثلما لا نستطيع تفسير عواطف المحبة والكراهية، فهكذا أكون، وتلك طبيعتى – أن أسعى، وأشتاق، وأرغب، ولا أستطيع التوقف عن ذلك ؛ فحياتى عبارة عن مسعى لأن أكون موجودا ، وأحيا فى مكان آخر غير المكان الذى أكون موجوداً فيه الآن .

وهكذا يكون حل اللغز، إن كان هناك حل له، فالعالم إرادة ، فلا أرى فى الزمان والمكان إلا حركة الظواهر، ولا أستطيع الوصول إلى الأشياء فى ذاتها ولكن فى طبيعتى الباطنية اللازمانية واللامكانية، وفى صميم وجود وأعماقه، لا أكون مجرد ظواهر متتابعة ، فأنا إرادة – لا يكون وجودها نتيجة علة معينة كانت سببا لوجودها، وإنما تكون موجودة لأنها ترغب فى أن توجد، ، وهذا هو الشىء الحقيقى فى ذاته ، فالعالم كله ، تبعا لوهم الزمان والمكان ، قد اختفى فى طبيعة واحدة ونهائية للأشياء ، وهذه الطبيعة التى تظهر مباشرة فى الحياة الباطنية هى "الإرادة" ، ولابد أن تكون

هذه الإرادة ثرية بمحتوياتها، حتى أنها تحتاج لكل هذا العالم الظاهرى للتعبير عن رغبتها ،.حقيقة إذا نظرت للعالم كل بكل مخلوقاته الحية وعملياته المادية تراها منفصلة عن جسدك انفصالاً تاماً، وإذا نظرت إلى نفسك فى الزمان والمكان تكون مجرد ظاهرة من ظواهر العالم التى لا حصر لها ، نقطة فى محيط، حلقة فى سلسلة لا متناهية ، إلا أنك إذا نظرت للعالم نظرة أخرى، أى عكس نظرتك الأولى ، تجد أنه لابد أن يكون فى حياته وحقيقته شيئا واحدا، لأن الزمان والمكان هما الصورتان اللتان يدرك الملاحظ العالم من خلالها، فانظر مرة أخرى لكل الأشياء، فتستطيع أن تقول كما يقول الهندوس "إن حياة كل الأشياء ، هى حياتك أنت".

كان شوبنهور معجبًا بهذه العبارة الشهيرة للفلسفة الهندوسية بوصفها تعبر بصورة مباشرة عن لب فلسفته، وشعر بأن الشيء الجديد فى فلسفته هو المركب الذى شكله من فلسفة كانط والفكر الهندوسى الذى كان يتفق معه أساسا "فالحياة الباطنية العميقة للأشياء حياة واحدة، وهذه الحياة هى حياتك أنت" . كان يتصور أن هذه العبارة تمثل جوهر الفكر الحقيقى عن العالم، ولعلكم تسمحون لى أن أعرض لفقرة أو فقرتين من الفلسفة الهندوسية الكلاسيكية المسماة بـ "الأيوبنشاد " التى كان شوبنهور يعجب بها ويحبها، ويعرضها لتوضيح وجهة نظرة .

"يقول الأب مخاطبا ابنه، آتنى بثمرة من شجرة الفاكهة الكائنة هناك . "هاهى أيها المبجل"، "عليك أن تقطعها"، "ها قد قطعتها"، "ماذا ترى فيها"، "أرى بذورا صغيرة"، "افتح واحدة من هذه البذور"، "ها قد فتحت واحدة"، "ماذا ترى فيها؟" "لا شيء يا سيدى"، حينئذ قال الأب "إن هذا الشيء الضئيل الذى لا تستطيع رؤيته يا عزيزى ، هو الذى نبتت منه هذه الشجرة الضخمة، وصدقنى يا بنى ، إن هذا الجوهر الذى تشكل ماهيته كل العالم، وكل الوجود، والروح، هو أنت".

"قال المدرس : ضع هذه الكمية الصغيرة من الملح فى هذا الوعاء المملوء بالماء، واذهب ثم عد فى الصباح، فقام التلميذ، ونفذ ما أُمر به، وعاد فى الصباح، قال المدرس "آتنى بكمية الملح التى وضعتَها فى الماء أمس"، بحث الولد عنها، ولكنه لم يجدها، إذ قد ذابت فى الماء، فطلب منه المدرس أن يذوق طعم الماء، ففعل التلميذ، ثم أجابه بأنه طعمه مالح، فسأله المدرس بأن يجلس عند قدميه، ثم قال له أرأيت الآن أن

الوجود الحقيقى ليس وجود الأجسام، ومع ذلك موجود هناك، إن هذا الجوهر الضئيل الذى لا تكاد تراه، والذى تتشكل منه ماهية العالم، والوجود والروح، هو أنت".

"إن الذى يبحث عن معلم يهتدى به يشبه الرجل الذى أخرجوه من مدينة "جاندهارس" معصوب العينين، وتركوه فى البرية، فظل يتجه شمالا وجنوبا وشرقا وغربا، حتى قابله أحد الناس، فرفع الغطاء عن عينيه، ثم قال له "هناك تقع مدينة جاندهارس، اذهب إليها" فبدأ الرجل يشق طريقه، ويسأل كل من يصادفه، وانتقل من قرية إلى أخرى، حتى استطاع أن يصل أخيرا إلى "جاندهارس"، وهكذا يابنى ، يكون حال كل من يحيا فى هذا العالم ويجد من يعلمه، إذ أعرف أننى أنتمى لهذا العالم حتى أتحرر منه، وأعود إلى وطنى"، فهذا الجوهر الضئيل، الذى من ماهيته يتكون العالم ، هو الوجود ، هو الروح، هو أنت".

فإن كانت تلك طريقة الهندوس فى معرفة الجوهر، فإنها الطريقة نفسها التى يتبعها "شوبنهور" ، فعليك أن تبحث عن الجوهر فى داخلك، فى طبيعتك الباطنية الخاصة، لأنك لن تجده فى الخارج، فهو حياة حياتك، وروح روحك، وعندما تجده تستطيع أن تعود إلى بيتك تنتقل من عالم الأشياء الحسية المربك إلى قلب وجوهر العالم ، إلى الوجود الحقيقى ، إلى حياتك أنت .

ويرى " شوبنهور " أنه طالما كانت هذه الروح لروحك هى الإرادة الباطنية فليس هناك سبب للحديث عنها، كما لو كانت إلهًا أو نفسا مطلقا، لأن مثل هذه الأسماء تتضمن المعقولية والذكاء الواعى ، والحقيقة أن الذكاء، الذى يعد وجوده فى العالم مجرد رغبة من رغبات الإرادة ذاتها – دائما ما يجد نفسه متعارضا مع هذه الإرادة التى تستطيع أن تتأمل ولكنها لا تستطيع أن تفسر أبدا ما تتأمله . ولما كان التأمل له عدة درجات ومراتب تتحدد لدينا نحن الأفراد تبعا لقدرات المخ وحجمه وإن كان لا أحد يعرف لماذا يوجد أى ذكاء أو لماذا يرتبط بالمخ – فإن المسألة كلها تتلخص فى أن الإرادة تحب أن تعبر عن نفسها، ولكن بمجرد ما يتم التعبير فإن هذا الذكاء يصل إلى أعلى درجات كماله فى القدرة على تأمل عالم الإرادة كله، مع درجة راقية من السكينة ، ويرتبط بفكر ثاقب لحقيقة الإرادة، ويعد من الصفات المميزة لشخصية الفنان المبدع ، ولأن الفن يعد تجسيدا لماهية الإرادة، كما يراها الذكاء المتأمل، فقد

كرس له الفنان " شوبنهور " الفصل الثالث . فالإرادة لها أنماط نهائية وطرق كاملة للتعبير عن نفسها، ومراحل معينة للتموضع الذاتى ، كما يسميها شوبنهور، وهذه الأنماط طالما استطاع التأمل الوصول إليها تعد الأنماط النهائية والكاملة، الأفكار الأفلاطونية للأشياء، وإن كان يتم عرضها فى الزمان والمكان فى الموضوعات الفردية إلا أنها تظل بوصفها أنماطا أبدية، ومجاوزة للزمان ، وخالدة، إنها عبارة عن التجسدات الكاملة والنهائية للعاطفة ، الصور الأزلية للسعى التى توجد فى عالمنا، ويقوم الفن بجمع هذه الأنماط وعرضها ، فالعمارة مثلا تصور قوى الطبيعة العمياء ، أو الشوق للوزن والمقاومة ، إن الفن يعد التقدير الكلى لماهية الإرادة من وجهة نظر الناظر المتأمل ؛ لذلك يكون الفن ملزما بتجسيد العاطفة، ولكنه لا يكون ضحية لها . ووفق "شوبنهور" تعد الموسيقا أحد الفنون المتصفة بالكلية، التى تصور الجوانب المتعددة للإرادة، وروح العاطفة، ولب الرغبة الصانعة للعالم، وطبيعتنا الباطنية التى لا نستطيع إدراكها، لذلك تعد الموسيقا الفن المفضل لدى "شوبنهور؛ لأنها تبين لنا ماهية الإرادة، وحركتها الأبدية ، وسعيها ، وتغيرها، وكفاحها، وأطوارها المتقلبة، وعودتها إلى ذاتها، ثم بعثها من جديد، وتفعل كل ذلك لمجرد رغبتنا فى الحياة والحركة والتغير والصراع والحيوية، إن الموسيقا لا تهدأ أبدا ولا تتوقف، تعيد حركاتها ونغماتها الواحدة تلو الأخرى، حقيقةً أنها تعيد صياغتها فى كل مرة فى صور جديدة قوية عظيمة، ولكنها لا تحقق ذلك بسبب الأفكار المجردة وإنما بسبب عظمة الإرادة التى تجسدها، فاستمع لهذه الصيحات ولتلك النغمات، ولهذه العاطفة المتدفقة، ولهذه الحركة التى لا تهدأ، ثم تأمل فكل ذلك ما هو إلا حياتك، فما أنت إلا هذه الطاقة المتجددة والرغبة والعاطفة الفياضة .

وتعتبر نظرية شوبنهور فى الفن أكثر نظرياته تأثيرا وانتشارا بعد مذهبه المتشائم، لم تكن النظرية نتاج دراسة منهجية من أى نوع وإنما كانت نتاج نظرة إنسان يتمتع بحساسية وفكر عبقرى ، فغاب عنها المنهج واللغة الأكاديمية، وتم البرهنة عليها بأمثلة منتقاة من كل أنواع الفن . فى هذه النظرية يمكن القول بأن التعارض بين الإرادة والتأمل، قد بلغ أقصى مدى له فى مذهب شوبنهور، ففى الجانب الأول يوجد عالم العاطفة، عالم النبضات، والأحزان، والشوق، والأمل والعذاب، فضلا عن

لحظاته المتغيرة دائما ، وفى الجانب الثانى يوجد عالم التأمل الفنى ، يتأمل فى هدوء يقدس كل هذا العالم، يرى كل الأشياء المتغيرة، ولكنه عالم ثابت فى ذاته، ومن الواضح إن الإرادة بتجسدها فى هذا العقل المتأمل قد خلقت لنفسها عدوا لدودا استطاع أن يكتشف لاعقلانيتها الشديدة والعميقة .

إن هذا الخصم ما هو إلا "برونهيلد فاجنر " [٢]، الذى وجد أولا وأخيراً لكى يشهد انهيار عالم الإرادة الخادع، والذى جاء - وإن كان بتشجيع سرى من آلهة الإرادة ذاتهم - لتحطيم كل العالم الباطل فى فعل واحد نهائى ، إذ يعتقد شوبنهور ظهور أناس أفاضل من حين لآخر فى تاريخنا، يملؤهم التعاطف والشفقة لكل أفراد البشرية، ويشعرون بوحدة الحياة الإنسانية، وبتفاهة تناقضات عالمنا المحدود، ويسمى هؤلاء الناس فى كل الأديان بالقديسين، وتتشابه آراؤهم الفكرية بالرغم من اختلاف أوطانهم وعقائدهم ، لا يقيمون وزنا لأحزان الحياة الجزئية ، ولا يهتمون بآلام البرد والجوع والمرض، وبالشرور المنتشرة فى العالم ، ولكن موقفهم هذا لا يعنى عدم رؤية مثل هذه الأمور أو تجاهلها أو التأثر بها، إن هذه الأحزان كلها تنتج من الإرادة ذاتها، ومن أهوائها المتعارضة، ومن رغبتها التى تتناقض مع ذاتها، فلا تقبل الإشباع أبدا ولا تتوقف عن السعى ، ومن سلوكها اللاعقلانى الذى لا يهدأ، لأن من طبيعتها أن تشعر بالنقص دائما، إنهم يرفضون ذلك منها، ويشعرون بالتعاطف والاستكانة ، فلا يصارعونها أو يحتجون عليها، وإنما يهجرونها فقط ، يقولون "لابد أن تكون الحياة شرا، لأنها رغبة، والرغبة فى جوهرها مأساة، لأنها لا تقنع بما تملك، وتسعى لما ليس لديها، فتجعل الكمال مستحيلا بالتخلى دائما عن ما لديها، والسعى للحصول على غيره، تهيم فى برية من خلقها، تقذف بنفسها وسط أمواج محيط عاطفتها المظلم وأهوائها المتقلبة، لا تعرف سلاما أو سكينة، ولا تجد غاية تصل إليها، فلا شىء ينهى مسعاها، أو يشبع مرادها، أو يطفئ حماسها".

ولذا يسعى القديسون لهدايتنا، ويقولون لنا بأن هذه الرغبة الجامحة التى لا تشبع أبدا ما هى إلا أنت، أى حياتها حياتك، يشفقون علينا، وجودهم رحمة لنا، وقد يرشدونا لطريق السكينة، ولكن ما طريق السكينة؟ هل هو الانتحار؟ بالطبع ليس الانتحار، فشوبنهور يرفض الانتحار، لأن رغبة الانتحار تسعى لتحقيق السعادة والهروب من

المشاكل ، إنه يحب الحياة ويرغبها، ولكنه يمقت حياته التى يحياها فقط ، إن القديسين لا ينصحون بهذا الحل ويتفقون جميعا على أن طريق الكمال هو طريق الاستكانه الصعب والشاق ، فالهروب من العالم هو وحده طريق السكينة والسلام ، فعليك أن ترفض القوة التى بنت العالم ، وتترفع عن رغبات الجسد ، وتكون رحيما فى حياتك ، شفوقا، حنونا، موضوعيا، لا تبحث عن السعادة والثروة، ولا ترى فى الأشياء إلا أنها مظهر خادع ومجرد وهم زائل ، فالعالم كله ما هو إلا حلم مزعج، فتخل عن الإرادة التى تحلم، فالحلم قد انتهى . وعن نتيجة ذلك كله يقول شوبنهور فى خاتمته المشهورة فى نهاية الباب الرابع من الجزء الأول "بعد الإلغاء الكلى للإرادة لن يبقى هناك شيء لدى كل من كانوا يعيشون بها، ولكن نستطيع القول أيضا أنه بالنسبة لمن تخلت الإرادة عنهم، وأنكرت نفسها، لن يكون عالمنا الواقعى بكل شموسه ونجومه إلا عدماً .

- ٥ -

إن تقييم هذا المذهب الذى فرغت من عرضه الآن أمام حضراتكم لا يمكن أن يكون تقويماً كاملا إلا إذا وضعنا فى اعتبارنا المصادر التاريخية التى نهل منها ، فقد كانت المشكلة الرئيسية التى تركها كانط لتابعيه من الفلاسفة - كما قد لاحظنا فى محاضرتنا والمحاضرة السابقة - تكمن فى علاقة الذات التجريبية لكل لحظة بالذات الكلى الشامل ، وهذه المشكلة موجوده عند "هيجل" و "شوبنهور" على السواء . شرع هيجل فى حلها بفحص عملية الوعى الذاتى ، فلقد بينت له هذه العملية - التى قد طورها وفق منطق التناقض الخاص به، والذى أطلقنا عليه اسم منطق العاطفة - أن التحليل النهائى لابد أن يؤدى إلى وجود ذات واحد، روح مطلق، الحلال لكل التناقضات ، وبناء على ثقته فى هذه العملية احتقر هيجل هذا الكلى الغامض والمباشر الذى قال به الرومانسيون . ولئن كان شوبنهور قد شارك الرومانسيين فى القول بالحدس المباشر، الذى ندرك الإرادة ، لأنها هى الكامنة فى قلب كل ذات محدودة وفى صميم كل الأشياء لأنه لا يرى أن الذات الكلى هى الماهية الكلية واللا عاقلة ، ولكنه عندما وصف هذه الإرادة بعد أن استطاع الوصول إليها بالحدس وجد فيها التناقض

نفسه الذى قد طوره هيجل، ولئن كان التناقض الذاتى عند هيجل يتفق مع ما قاله فشته، بأنه عبارة عن الرغبة فى أن تكون أكثر من الذات الحاضرة التى تحياها فإنه كذلك أيضًا عند شوبنهور فإن كنت موجودا فأنت تريد، وإن كنت مريدا فأنت تسعى للهروب من طبيعتك الحاضرة، والرغبة الدائمة فى التغير تمثل الماهية الأساسية للإرادة، فإذا صنعت الإرادة عالما، فإنها كما يعتقد "شوبنهور" لن تكون قانعة بهذا العالم بمعنى آخر إنك عندما ترغب فإن جوهر الرغبة يكمن فى عدم قناعتك بما تمتلكه الآن فلا أستطيع أن أجعل الموضوع الذى أملكه موضوعا لإرادتى ، فأرغب دائما فيما ليس ملكى الآن ، وأمل فى الحصول عليه ، تماما مثلما يرغب الفقير الثروة ، ويرغب الغنى المزيد منها، فأرغب فى المستقبل، وفى البعيد، وما ليس ملكى ، فى النصر الذى لم أحققه، وهزيمة العدو الذى مازال يواجهنى ، وفى توقف الألم الذى يزعجنى ، ولكن إذا ما حققت مرادى ، هل أشعر بالقناعة أم أن إرادتى تتحول إلى البحث عن موضوعات أخرى . ولئن كان هذا التساؤل هو الذى دفع هيجل إلى تصور الروح النشط المطلق المنتصر، فإنه قد ظهر عند شوبنهور، دليلاً على الطبيعة الشريرة لكل الأشياء، فقد يحتمل الإنسان الكفاح إن كان هناك خير أعلى يمكن الحصول عليه أو الرغبة فيه والسعى إليه ، وإذا حصلت عليه أستطيع التوقف عن السعى والشعور بالراحة ، ولكن إذا كانت الإرادة تصنع العالم، وتشكل حياته كلها وماهيته، فإنه لن يكون هناك فى العالم شئا أعمق من السعى والرغبة وعدم الاستقرار، بوصفهم جوهر الإرادة، ألا يبدو هذا الوضع وعدم الاستقرار مأساة ؟ ألا توجد نهاية للسعى فى العالم ؟ وإذا لم تكن هناك مثل هذه النهاية، فكيف يكون مجرد الرغبة والسعى الدائم أمرًا محتملاً ؟ تلك هى المسألة التى دفعت شوبنهور إلى التشاؤم، وهى المسألة نفسها التى جعلت هيجل بالرغم من إدراكه الكامل لمأساة الحياة لأن يكون متفائلا، فمطلق هيجل لا يكون فائقًا فى أى مكان فى عالمه المتناهى ، ولكنه يكون راضيا به ككل لأن حياته فيه .

ولا تستطيع أن تفصل محاضرة تاريخية مثل محاضرتنا الآن بين الدعاوى والحجج الميتافيريقية التى أقام عليها شوبنهور حدسه المباشر "بالكلى" ، وتلك الخاصة بالمنطق الهيجلى ، فهاتان النظريتان عن المطلق، وهذان المذهبان يمثلان مجموعتان من

الاهتمامات الفلسفية المتعارضة، لا يتسع المجال هنا لمناقشتهما، كذلك السؤال عن أى الاتجاهين يمثل الاهتمامات الروحية العظيمة للإنسان، وأيهما أكثر عمقا؟ فإنه سؤال لا يمكن الإجابة عليه بدون الاعتراف بنوع من الإيمان الفلسفى الذى لا أستطيع أن أصفه هنا إلا بصورة دوجماطيقية .

أحترم هذين المذهبين ؛ فكليهما يعبر عن نظرة حديثة للحياة ، وعن فحص دقيق للطبيعة الإنسانية، ويقدمان نقدا قاسيا لا هوادة فيه لوعينا الإنسانى ، وإدراكًا عميقًا لحياتنا الباطنية ، فلقد بدأ فى شخص هذين المفكرين عصر فلسفة الآلام الروحية والعصبية بداية أصيلة متميزة – الأول نقد مفستوفليس (٤)، قاس لا هوادة فيه لتناقضات العاطفة، والثانى نقد لمعنى العقلانية والفكر الواضح، ونتحدث هنا عن جانب واحد من الجوانب التى درسوها، وبالأخص تشخيصهم للب وصميم الحياة ، فيرى شوبنهور أن إرادة الإنسان هوائية، ولذلك تظل دائما متناقضة ولا عقلانية أو غير منطقية ، ويجد "هيجل" أن التناقض جوهر الوعى ، وبالتالى جوهر عقل الإنسان ، ولذلك وجود هذا التناقض لا يعنى اللاعقلانية، وإنما يعرض لجانب من الحياة الروحية الحقة – حياة لا يمكن وصفها بالروحانية إذا لم تكن مليئة بالصراعات، لذلك يبدو "هيجل" كما لو كان يستوعب تشاؤم شوبنهور بينما يظهر شوبنهور، كما لو كان موضحًا لتناقض هيجل .

ولئن كان هذان المذهبان يمثلان إحدى التعبيرات الهامة عن الروح الحديثة فإن أى نظرة سريعة لأدبنا الحديث – وللاستكانة البائسة لتولستوى ، ولأسلوبه المتصوف، وللمتعة السائدة فى تناقضات العاطفة وأطوارها المتقلبة والتى ظل بروننج محافظا عليها طوال حياته– تبين لنا مدى بعد الرومانسيين والشعراء عن الوصول إلى حكم عن أى المذهبين أقرب إلى الصحة . والحقيقة أن موقفى من هذا الموضوع يحتاج إلى نوع من المناقشة الفلسفية التى أود أن أعرضها على حضراتكم الآن، فبوصفى مثاليا بنائيا ينظر للمطلق بوصفه روحا أتعاطف مع قول هيجل بالعقلانية التى تحكم كل صراعات العالم الروحى ، وفى الوقت نفسه وبالنسبة لتفسير شوبنهور للحياة أشعر دائما بأن تشاؤمه قد أُسئ فهمه وتم التقليل من قيمته من قبل من تظاهروا بقبوله أو برفضه . إن ما يصعب على الناس إدراكه بالنسبة لهذه الآراء الخاصة والعميقة لأمثال

هـؤلاء الفلاسفـة العظام - أن الطـريقة المثلى لمثل هذه الآراء لا تكـون فـى رفضها رفضـا قاطعـا أو التسليم بصحتهـا ، وإنمـا فـى تجـربتـهـا، والحصول على حريتنا فى الحكم على هذه الآراء فى ضوء ثراء خبرتنا ، فغـالبا مـا نسلك سلوك العبيد عند تعاملنا مع مذاهب من هذا النوع ! فبمجرد أن كانت تستخدم لغة تقليدية تشبه لغة كتاب المحاكاة، أو أى كتـاب لاهوتى آخـر، فسريعا مـا تـخدعنا لغتـها، وتجعلنا نقبل بالاستكانه الصوفية، كما لو كانت تعبر عن جوهر الروحانية ، ولكن إذا كان "شوبنهور" الكافر الملحد يستخدم اللغة نفسها ، فإننا لا نجد أمامنا إلا النفور منه ومن تشاؤمه، والواقع أن التشاؤم فى معناه العميق يعد فى حد ذاته تعبيراً مجردا ومثاليًا عن أحد الجوانب العميقة والمقدسة للوعى الدينى للإنسانية . والحياة المتناهية، تعد مأساة، بالمعنى نفسه الذى قال به شوبنهور، ومأساة للسبب نفسه الذى قال به شوبنهور وكل دعاة الاستكانه . إن الحياة متغيرة ولا تتوقف عن السعى ، وذلك هو التناقض القائم فيها، إنها لا تتوقف أبدا، لا تحصل على مرادها النهائى ، تفيض دائما مثل القلب، فما ينتهى باعث حتى يبدأ الآخر، وهذا ما لاحظه "هيجل"، وما صوره كل الشعراء العظام من "أوديسا" هوميروس حتى فى " الذكرى" لتنيسون" والقصائد الدرامية "لبروننج"، ولم يحدث ذلك صدفة، وإنما لابد أن يكون الوضع هكذا ، فالمهرب الوحيد من القلق الروحى هو الكسل الروحى ، وذلك كما يعلم كل فرد منا يعد شيئا سخيفا وتافها ، وبالنسبة للفرد فإن ما يتعلمه من المأساة دائما ما يكون صعبا، وأول ما يتعلمه يكون فى صيغة دينية وفى نوع من الاستكانة التامة ، "فلا أستطيع الحصول على السعادة، ولابد من البعد عنها"، تلك هى العبارة الأثيرة لدى كل أنصار المحاكاة وشوبنهور. ولكن السبب الخاص الذى دفع شوبنهور لمثل هذه النظرية سبب فلسفى عميق ، مؤداه أن فى قلب العالم يكمن عنصر انفعالى ، ويوجد نوع من الصراع العاطفى ، وتلك الحقيقة هى التى دفعته لرفض مبدأ روح العالم الذى قال به المثاليون البنائيون، وأدت به فى الوقت نفسه للحديث عن إرادة العالم ، ولكن أتلك نهاية المسألة؟ أعتقد أننا إذا كان لنا أن نحقق حريتنا الروحية فإننا لن نستطيع إهمال هذه الرغبة التى وجدها شوبنهور فى لب الأشياء، ونظل نعتقد فى روحانية العالم وألوهيته، ليس رغما عن وجود هذه الرغبة وإنما بسببها . حقيقةً أن الرغبة ليست هى العقل ، ولكن العقل يحتاج للوقائع والرغبات لكى يتغلب عليها ويتعقلها، حتى يحقق عقلانيته ، فالروح

لا وجود لها إلا من خلال استسلامها لمأساة العالم ثم الانتصار عليها، فالقلق والشقاء والحزن، كلها شرور ، وشرور درامية منتشرة فى كل مكان فى العالم، ولكن الروح تنتصر عليها، ولابد أن تكون لديها قدرة كبيرة على التحمل لمثل هذه الشرور، فالتحمل جوهر الروحانية . إذن الاستسلام والرضا بالأمر الواقع جزء من الحقيقة، ولابد من هجر السعادة الشخصية، وعدم التعلق بأمل الحصول عليها ، فنحن نستسلم لكى نستعد للتحمل، ولكن وإن كنا نفعل ذلك، فذلك لا يعنى كل شىء ، مازال هناك الشجاعة التى تمثل النصف الثانى من الحقيقة ، أى تحرر كامل من كل مآسى الإرادة وأحزانها، تغلب على الإنسان الشرير بأن تكون أكثر قوة منه، أن نحول الحياة كلها ودفعة واحدة إلى حياة روحانية، إلى مباراة، تكون الأهواء فيها مثلها مثل قطع الشطرنج نحركها لتنفيذ خطتنا، وتحقيق النصر النهائى على الشيطان . فدعونا نشكر شوبنهور على الأقل فى أنه فى عرض تشاؤمه قد ضرب لنا مثلا على كيف نعبر تعبيراً كليا عن الجانب السلبى فى الحياة، ولئن جاز لى الحديث عن خبرة شخصية أستطيع القول إنى فى معظم اللحظات المريرة، أشعر دائما براحة كبيرة عندما أقلل من شأن كل الخبرات السيئة، ومن قيمة ضعفى ورغباتى وحماقاتى ، بمثل هذه الصيغة المطلقة للشر التى قدمها لنا مذهب شوبنهور، فقدر الحياة أن تكون قلقة ومتقلبة، هوائية، وبالتالى مأساة فى مجملها حقيقةً أن السعادة قد تأتى ، ولكنها مجرد حدث عارض، وسريعًا ما تختفى ، ومع ذلك هناك شىء واحد يعد أعظم من هذا القدر، شىء يدوم فى وجداننا طالما كانت قلوبنا مملوءة بالحكمة، ويدوم إلى الأبد فى قلب روح العالم العظيم الذى تعد حكمتنا جزءا من حكمته ، وهذا الشىء الواحد، هو العهد الأبدى بأن مهما كان العالم مأسويا، فإنه يظل - بالرغم من الشيطان والشرور - عالما روحيا، وأعتقد من جانبى أن هذا العهد هو السعادة الأبدية للروح، والماهية الحقة لروح العالم .

# الهوامش

(١) المقصود الواقعيون [ المترجم ] .

(٢) تنيسيون ألفريد : (١٨٠٩- ١٨٩٢) شاعر إنجليزى ، (المترجم).

(٣) اسم أحد أبطال أوبرا "ذهب الراين " ، لفاجنر (المترجم).

(٤) "مفستوفليس" يمثل الشيطان الذى باع له " فاوست "روحه فى أسطورة " فاوست" ويظهر فى كتابات "جوته" و"مارلو" و"برليوز"، و"بواتو"، (المترجم).

## المحاضرة التاسعة

# ظهور مذهب التطور

إذا كنا في المحاضرات السابقة قد تتبعنا المذهب المثالي في تطوره من كانط إلى هيجل، ودرسنا أهم ملامحه، فإننا في هذه المحاضرة سوف ننتقل لدراسة ملمح آخر، دائما ما أطلق عليه اسم العودة إلى النظام الخارجي ، ولا أود هنا أن أطلب من حضراتكم إن كان لنا أن نسترجع بعض الآراء التي وردت في المحاضرة السابقة، أن نتوقف عند تشاؤم شوبنهور، فلقد ناقشنا هذا الموضوع مناقشة مستفيضة أو على الأقل مناقشة تعد كافية في الوقت الحاضر، ولكن إذا كان لنا أن ننتقل إلى دراسة فصل هام من الفلسفة الحديثة، فإن ما نريد أن نتذكره وننتبه إليه لا يتمثل في التشاؤم الذي أثاره شوبنهور، وإنما في عنصر جديد في فكر " شوبنهور " ، وهو عنصر يعد ذا أهمية كبرى لهذا الموضوع الذي نتناوله الآن .

فإذا كان "شوبنهور" يعد مثاليا كانطيًّا أو على طريقة كانط، فإنه لا يعد من الناحية الأكاديمية البحتة مثاليا بنائيا ، وإن كان واضحًا في القول بأن العالم الذي نراه ونشعر به هو عالم أفكارنا، وليس شيئا آخر، فإنه لم يحذ حذو فشته أو الرومانسيين في توضيح العالم الذي تبنيه والذي نكون ملزمين برؤيته عقليا أو ببنائه ، فعلى العكس من ذلك ، إذ يرى شوبنهور أن العالم الذي نراه هو عالم الذات، عالم الحياة الباطنية، وعالم الإرادة التي تشكل لب الحياة الباطنية، فلا تستطيع أن تستنتج مقدمًا نوع الوجود الذي يجب أن يعبر عنه هذا العالم أو يحتويه ، ولا تستطيع القول مع " فشته " أنه يجب أن يكون عالم القانون الخلقي ، أو تقول كما قال شلنج أنه يجب أن يكون العالم الذي يعبر في صورة رمزية عن الحياة العاقلة لروح العالم العظيم ، إذ يجب أن تأخذ العالم كما هو، أو تنظر له كما تجده ، وتستطيع الثقة في وحدته، ولكن

هذه الثقة، لا تستند إلا على قدرتك على البرهنة بأن كل تنوع فى العالم يعود إلى صورنا الحسية الخاصة بالزمان والمكان، وبالتالى يعد نوعا من الوهم، ولكن الإرداة المكافحة والساعية دائما لا يمكن معرفتها أو وصفها بعيدا عن الخبرة ، ولابد أن يكون الفيلسوف فيلسوفا للطبيعة ، أو دراسا لها، يجب أن ينظر للعالم مثلما ينظر المشاهد للدراما التى يعلم مسبقا أنها مليئة بالحركة والمعاناة، ولكن لابد من مشاهدتها حتى يستطيع أن يدرك المشكلة التى تعالجها أو الفكرة التى تتناولها .

والواقع أن هذا الجانب من فلسفة " شوبنهور " هو الذى جعله يقترب فى موقفه من موقف دارسى العلم الحديث، وجعله المثل الرئيسى لحركة العودة إلى النظام الطبيعى ، والانتقال من المثالية الرومانسية إلى المثالية الحديثة . حقيقة أنه كان مثاليا كانطيا، وفيلسوفا فى إحساسه بوحدة الأشياء ، وفى تأكيده بأن التعدديه الظاهرية مجرد وهم، بتكراره لمقولة الهندوس، بأن كل شيء هو أنت، وتأكيده ذلك فى تناوله لمثالية كانط نفسها ، ولكنه كان فى نظرته للوقائع الفردية يفخر بكونه طبيعيا، يدرس الناس والحيوانات والفن والزهور، ليكتشف فيها أفعال الإرداة .

- ١ -

والواقع أن هذا الاتجاه الذى اتخذته الفلسفة المثالية ( أى العودة إلى النظام الطبيعى ) كان خطوة صحيحة وفى الاتجاه السليم بكل المعايير، فلقد بدأت فلسفة العصور الحديثة بدراسة النظام الخارجى وبأحكام دوجماطيقية حوله ، ومع زيادة حركة الشك والنقد الذاتى بدأت تتجه إلى التحليل الدقيق للحياة الباطنية ، وعندما باتت واعية بقدراتها وحدودها، بدأت تقول على لسان كانط " بأن حقيقة لا تستطيع أن تعرف الأشياء فى ذاتها، ولكنها قادرة على معرفة نظام ووحدة الطبيعة الظاهرية، بل إنها تعد من خلقها" ثم أصبحت أكثر جسارة، وقالت " أن كل شيء روحانى ، ليس فقط النظام الطبيعى ، وإنما محتوى الطبيعة أيضا يعد روحانيا، بل والروح التى تجسدها حياتى فى هذه الصورة المتناهية"، وثم أضافت "لذلك يحق لى التحكم فى كل الأسرار العميقة لهذا الخلق الروحانى كله ، ولن يكون هناك أى حدود لقدراتى أو قيود

على محاولاتى ، ولن توجد أشياء فى ذاتها، تقف حائلا أمام بنائى العقلانى للواقع الذى أهدف إليه"، ولكن المثالى سريعا ما يصاب بنكسة جديدة، فحقيقة يستطيع أن يثبت أن العالم هو عالم الروح المطلقة ، ولكن مدى صحة هذا الإثبات فتلك مسألة لا يتسع وقتنا لمناقشتها، كذلك القول بأن وراء طبيعتك الواعية وطبيعتى توجد حقيقة فى قلب الحياة الباطنية، ونعد نحن البشر أصحاب الذوات المحدودة تجسيدات لها – قول يستطيع المثالى أن يفسره بأن يبين كيف أن وحدة عوالمنا الحسية، وقدرتنا الإنسانية على السلوك بطريقة عملية وعاقلة واحدة، وكل فروضنا المسبقة بالوجود الروحانى تؤدى بنا إلى افتراض روحانية كل حياتنا الباطنية، وأن ليس هناك إلا ذات واحد، وهذا الذات الواحد هو الله، ولكن وبالرغم من صحة كل هذه الاعتبارات تظل هناك صعوبة واحدة، لا يستطيع المثالى حلها أو القضاء عليها ، ومهما كان تصورك للعالم الروحانى المفترض، سواء كان بقانون فشته الأخلاقى ، أو بنظريات الرومانسيين المختلفة فإن الصعوبة العنيدة تظل قائمة هناك، وتظل هناك فجوة كبيرة بين بناءاتك المثالية والوقائع التجريبية للطبيعة الخارجية، فقد يكون العالم عقلانيا، ولكن من الواضح أن الروح المطلق كان يفكر فى أشياء كثيرة، لم تكن تستطيع أن تقوم ببنائها بصورة مسبقة، فى ظل قدراتك المحدودة .

ولذلك وفى ضوء كل هذا كان على الفكر أن ينتقل نقلة جديدة، ليس المقصود بها رفض كل المرحلة المثالية والندم عليها، كما تصور العديد من دارسى الفكر الحديث السطحيين – وإنما نقلة يقصد بها العودة للتفسير العقلى الدقيق للنظام الخارجى ذاته بعد التسلح بالخبرة، وبالنظرة العميقة التى قدمتها هذه المرحلة المثالية . حقيقةً أن المثالية فى محاولة بنائها للأسرار الروحية للعالم كانت محاولة فاشلة بمعنى معين ، وسببت المثالية البنائية كما ظهرت عند الرومانسيين، خطراً شديداً بتأملاتها التعسفية، وتفسيراتها الغامضة، التى تشبه الأحلام، وإذا كان هيجل قد حاول وضع حد لكل هذه التفسيرات الهوائية بالبناء الرائع والماهر لماهية الروح المطلق بصيغة تم استقاؤها من دراسة الحياة الباطنية، فإن هذه الصيغة مازالت غير كافية – كما قد لاحظنا – للتعبير عن وقائع الطبيعة الخارجية، فقد قام هيجل بتشخيص دقيق لمنطق العاطفة، ووضح كيف تعنى الروحانية الصراع ، وحاول أن يبين كيف ينتقل هذا الصراع أو يبدأ

من المراحل السفلى حتى المراحل العليا وكيف أن أثناء تطوره قد تكونت كل صور الروح التى تعرضها الحضارة الإنسانية فى تطورها ونموها وكيف تعد كلها صورا ضرورية، وبهذه الطريقة استطاع هيجل بناء فلسفة عميقة للتاريخ ، ونوع من البناء العقلى لكل محتويات الحياة الإنسانية الاجتماعية والسياسية . بمعنى آخر، حاول هيجل أن يبين كيف يتم تفسير العاطفة الإنسانية على أساس كانطى ، وكيف نستطيع الهروب مما يسمى بسجن الحياة الباطنية، ونثبت لأنفسنا وجودنا فى عالم الروح اللامتناهى كانت كل خطوة فى فلسفة هيجل تعالج مسألة معينة، وتفتح البناء لسؤال جديد، ويمكن القول أنه قد قدم فى مجال بحثه آمالا عظيمة للمثالى العقلى ، ومع ذلك لم يستطع هيجل حقيقة الدخول فى دائرة العلوم التجريبية، وبناء الوقائع الطبيعية على افتراضات مثالية ، وإن كان قد حاول ذلك ، مثلما حاول شلنج، فى حدود ضيقة إلا أنه قد فشل فى محاولته . حقيقة أن محاولاته فى هذا المجال وطبيعة فشله، قد ساء عرضهما من قبل الخصوم غير المنصفين، إلا أن ذلك لا ينفى حقيقة فشل أول محاولة قامت بها المثالية لحل الأسرار الرئيسية للوجود، وأنه قد بات من الضرورى البحث عن ماذا يجب أن يتخذ من خطوات جديدة فى هذا المجال .

كان من السهل أن تدفع مثل هذه الظروف العديد من المثاليين أو من درسوا فى المدرسة المثالية وأدركوا نقص المثالية البنائية إلى القول "بأنه" إذا كان قد بات واضحا أن العالم روحانى ، وأن الحياة الباطنية تكمن فى جوهره، خاصة بعد أن بيَّن كانط ذلك فإن من الواضح أيضا أن فى أعماق هذه الطبيعة، التى تكشفها لنا الحياة الباطنية يوجد العديد من الأسرار الروحية المستغلقة علينا، بسبب جهلنا الحاضر . حقيقة أنها لا تعد مستغلقة فى ذاتها، والروح الواحد الذى يجسد حياته فى طبائعنا الباطنية يعرف معناها، ولديه نوع من التفسير لأقل حقائقه أو أبسطها ، ولكننا فى طبيعتنا الواعية الحاضرة لا نعرف إلا أننا ملزمون بأن نرى هذا العالم الحسى ، وبأن نعمل فيه ، ولذلك دعنا نعود مرة أخرى إلى طريق التجربة الشاق والمؤلم والطويل لكى نبحث عن حل لتلك الأسرار، ولن نستطيع أن نعرف لماذا نكون محكومين بطبيعتنا الباطنية بأن نرى هذا العالم من الوقائع الحسية، إلا بعد أن نعرف أولا الوقائع الحسية التى قدر علينا رؤيتها، وعموما لن نستطيع معرفتها إلا من العلم".

وهكذا تجدنا نعود إلى النظام الطبيعى مثلما فعل هؤلاء المفكرون، ولكن لا تعنى عودتنا هجرنا لمذهبنا المثالى ، وإدارة ظهورنا للمثالية ، لقد عدنا، ولكن عودتنا لم تكن لنفس النظام الطبيعى الذى قد تركناه فى القرن السابع عشر . حقيقة العلوم التجريبية، التى بطريقتها الخاصة والمستقلة تمامًا عن الآراء النظرية المباشرة قد تطورت منذ القرن السابع عشر، والتى توسعت فى مجالاتها، ونظرياتها، وجنت العديد من الثمار، قد تسىء فهم عودتنا، وقد ينظر العاملون فيها والمسلحون بقرنين من البحث الاستقرائى إلينا نظرة احتقار، ثم يقولون "أنظر إلى هؤلاء المثاليين، لقد زعموا أن العالم أحد أحلامهم وحاولوا بناءه قبليا، أو بصورة مسبقة، ولكن الجوع اشتد بهم فى البرية ؛ فتناولوا طعام الغرباء، ولم يحصلوا إلا على قشور من الآراء السطحية والأوهام، والآن قد عادوا مثل الخطاة التائبين ، يأملون فى أن تمدهم الخبرة، أميرتنا، والحاكمة لشئوننا، بالوقائع الكامنة، فتوفر عليهم عناء البحث عنها . والحقيقة أنهم إذا كانوا قد ظلوا فى أوطانهم، فربما أفاد العلم من آرائهم وتأملاتهم، ولكنهم رحلوا عنا، وعادوا إلينا بمذاهبهم المهلهة والبالية"، هذا ما قد يصر عليه أصحاب هذه النظرة، ولكن هذا النوع من التوبيخ أو الاحتقار لن يقلل من عزيمتنا ، فنحن نعرف أننا لسنا أصحاب دعوة جديدة، أو خطاة تائبين، وإنما جواسيس ذهبنا لاكتشاف أرض الميعاد، وعدنا نحمل معنا عناقيد العنب الكبيرة، كعينة من ثروات هذه الأرض، أرض اللبن والعسل المختفية وراء الأسرار، أرض لم تزل بِكْر، لم تطأها قدم إنسان، فعدنا لأصحابنا القاطنين فى البرارى ، وفى بقاع هذا العالم نسألهم الذهاب معنا، فقد نستطيع الوصول إلى هذه الأرض والإقامة فيها .

يجب أن نضع فى اعتبارنا بعض الأفكار بغض النظر عن فكرة عودتنا لدراسة النظام الطبيعى ، منها أن نؤمن بأن سر العالم سر إلهى روحانى ، وما هو إلا مثل أعلى، وأن النظام العظيم نظام إلهى ، فقد بنيت مثاليتنا لنا :

١ – أن بدون وجود عالم الأفكار ، وبدون الظواهر الخارجية التى تظهر أمام الكائنات العقلية ، أو يكون لها مكانها فى حياتهم الباطنية، لا وجود لأى واقع على الإطلاق .

٢ – وضحت لنا أيضا، ومثلما قال كانط، أن لا وجود لأى نظام عقلى فى الطبيعة إلا إذا قام كائن عاقل بوضع هذا النظام .

٣ – دفعتنا إلى افتراض ، كما افترض كل المثاليين البنائيين بعد كانط ، أن تحت ذاتنا الواعية، التي وجدت نفسها مجبرة على الاعتراف بأن هذا أو ذاك موجود بالخارج، يوجد " ذات لا متناه" ، يعبر عن نفسه في كل عالمنا الواسع ، سواء بسبب عاطفة إلهية أو عقل إلهى ، أو بكليهما، وأن من طبيعته الداخلية والخاصة وليس بسبب أى دافع خارجي يسعى لتجسيد نفسه فى عالمنا .

وإذا كنا نود أن نعى كل هذه الأفكار أثناء عودتنا إلى النظام الخارجى ، فذلك لأننا نريد لمثاليتنا أن تتخلص من تحليقها في الفضاء، ولا تخاف الاحتكاك بالخبرة، ولا تصبح عاطفية، أو خيالية، أو متقلبة الأطوار، نريد قيامها بعمل رئيسى أساسى ، وأن تنجز واجبها الحقيقى ، ليس بمجرد الحلم بكمال ممكن، وإنما بتحويل الحياة الواقعية الإنسانية وإنعاشها وبث الروح فيها، إن الوضع بين المثالية والعلم وضع غريب ، ففى جانب نجد المثالية تحلم أحلامها الرائعة، وفى الجانب الآخر يعادى العلم كل ما هو روحى معاداة سطحية لا منطقية ، فأى وضع يسيء إلى الإنسانية أكثر من هذا الوضع ! الواقع لم يرغب إنسان فى مثل هذا الوضع، فالمثالية فى أفضل حالاتها – ما عدا حالة الحزن الرومانسى لشاب صغير مثل "فريدريش شليجل" – كانت مهتمة دائمًا بتجسيد الخبرة ، والوصول إلى حقيقة الحياة ولبها . من جهة أخرى إذا لاحظنا أى شخص أمين فى بحثه العلمى ، ومجد فى دراسته، بصرف النظر عن ضيق مجال تخصصه أو مادية الوقائع التى يتعامل معها، نجد تصوره للواقع تصورًا روحانيًا من البداية إلى النهاية ، ولئن كان العلم قد ابتعد عن التأمل، كما قد اختار ذلك فى النصف الأخير من القرن الثامن عشر والحقبة الأولى من القرن التاسع عشر إلا أنه لم يفقد البصيرة فى عمله، خاصة تفسير وقائع الخبرة بصورة، تحاول الكشف عن القوانين الكامنة فيها ، والحقائق الأساسية، والأفكار التى تقوم عليها الأشياء، ففى دراسة حركة النجوم التى قام بها "لابلاسى" ، وإكمال لاجرانج لنظام العلم الميكانيكى ، ألم تكن محاولة رد الظواهر الطبيعية العديدة والمتنوعة لبعض الأفكار المحدودة والثابتة والنهائية ، مجرد محاولة للبحث عن العقلانية فى الطبيعة؟ كذلك ألم تكن كل

العلوم الحديثة وحتى تلك اللحظة الحاضرة، عبارة عن قصيدة مثالية طويلة تجسد العقلانية، حقيقة أنها متعددة الأجزاء، ولكن أليست هذه الأجزاء سببا فى روعتها وجمالها !

إذن "للتأمل" دور أساسى ، فما يسعى إليه العلم نسعى له – أى معرفة إيقاع ونبض العقل الذى يوجد وراء ووسط كل رغبات الطبيعة، والذى لابد أن يوجد فى قلب العالم بسبب ثراء هذه الرغبات وتعددها ، لقد عدنا إلى عالم العلم لإثراء مسلماته بتفسيراتنا المثالية وإثراء تصورنا المجرد لعقلانية الأشياء بوقائع الطبيعة .

لعلكم قد لاحظتم أنى أحاول التعبير– بوصفى مؤرخًا . عن الروح التى كانت سائدة لدى العديد من أصحاب الفكر التأملى أثناء قيامهم بالأبحاث التجريبية المختلفة، كان العلم مهنتهم ولكن فكرهم كان مثاليا ، ولئن كان من الصعب فى بعض الأحيان وبسبب محدودية الطبيعة الإنسانية وضيقها – أن يحافظ مثل هؤلاء الأشخاص على نقاء إيمانهم المثالى ، وفى الوقت نفسه على دقة قدرتهم على الملاحظة العلمية الدقيقة، فبعضهم . خاصة فى ألمانيا– ظل فترة طويلة عبدا لوهم الصيغ المذهبية، وحاولوا لىّ ملاحظاتهم حتى تتفق مع مذاهبهم التأملية، كذلك اتجه البعض أيضا إلى تركيز انتباه للدقة العلمية، والعلم الطبيعى ، والبعض قدر الإمكان عن أى فكر تأملى أو مثالى، ولكن، وبالرغم من هذه الحالات، أما زال من الممكن القول من خلال الفحص الدقيق لفكر هذا القرن الذى نحيا به . إن الروح الفلسفية الحقة ترتبط بعلاقة قوية بالملاحظة، علاقة لم تكن بمثل هذه القوة فى أى فترة من الفترات السابقة، والتى لم تكن تزيد عن مجرد نوع من الإعجاب المتبادل .

إن نتاج هذا التزاوج تمثل فى النتائج التى دارت حول ما نسميه الآن بفكرة التطور، بوصفها قانونا طبيعيا، أو تعبر عن مجموعة من القوانين التى تحكم الطبيعة .

– ٢ –

حقيقة أن موضوع محاضرة اليوم هو فلسفة التطور، وقد قضيت وقتا طويلا فى الإعداد لهذا الموضوع إلا أنه من الأفضل قبل تناولنا للموضوع ، أن أحاول التمهيد له بعرض مختصر لطبيعة العملية التى أدت إلى ظهور هذه الفلسفة فى الفكر الحديث .

فبالرغم من نجاح المثالية فى وضع أساس الفلسفة الروحية، إلا أنها قد أخفقت فى البرهنة على بناء العالم المرئى على أى مشروع فكرى عقلى مسبق، وبالتالى كانت المشكلة التى تركها المثاليون الأوائل لمن جاءوا بعدهم تتمثل فى كيف يمكن معرفة عالم الخبرة فى ضوء المسلمات الأساسية للمثالية، وأثناء محاولة البحث عن حل لهذه المشكلة اتجه الفكر لدراسة التاريخ الإنسانى دراسة عقلية. إذ من المؤكد إذا أراد الروح العظيم أن يظهر لنا فإنه لابد أن يظهر فى مراحل نمو الإنسانية، وبذلك أصبحت عملية رؤية مثل هذا النمو بوصفه عملية روحية موضوعا لبحث دقيق وجاد، ومن الطبيعى أن الدراسة هنا مثلها مثل أى محاولة علمية جديدة قد يعتريها النقص والتخبط، ولكنها تعد بداية مشجعة لحد ما، ولقد أدت هذه الجهود الأولى مع مرور الوقت إلى وجود هذا الكم الهائل من الأبحاث التاريخية، بالرغم من أن عمرها لم يتعد القرن الواحد، لأن كما سوف نرى فيما بعد، ما كان يسمى بحثا تاريخيا كان يجسد روحاً مختلفة تماما عن تلك التى نعرفها الآن باسم "الروح التاريخى" ، ولكن المهم أن الاهتمام نفسه بدأ ينتشر لفروع العلم الأخرى، فالتاريخ الطبيعى ، الذى كان قديما مجرد علم وصفى بدأ يتأسس على خطة أكثر عمقا، ويصبح تاريخيا بمعنى الكلمة، فى فحص النماذج العضوية، وفى مجال الدراسة الجيولوجية، بدأ يدرس تتابع ظهور الصور العضوية على سطح الأرض ، ولذلك بدأت الدراسة تحقق نتائج مذهلة . أصبح القرن بحق قرن الدراسة التاريخية النموذجية لنظرية "الخلق" ، فقد تعمد المفكرون المحدثون فى الفترات السابقة فى الفكر الحديث تجاهل تاريخ الأشياء ، إذ كان تصور الطبيعة الأزلية، وليست النامية، هو التصور السائد، فشكل تصور الطبيعة بأنها هى هى منذ الأزل، النظام الخارجى المعروف للقرن السابع عشر، لم يكن للحوادث أى قيمة فى مذهب كمذهب إسبينوزا، " ولئن كان تصور " نيوتن " ، للعلم الطبيعى ، مؤسسا بالفعل ، على الملاحظة العقلية للحوادث الطبيعية، إلا أن هذه الحوادث، إذا أمكن تفسيرها، فإنها تفسر بالقوانين الأزلية، مثل قانون الجاذبية، وكان التاريخ يتم استغراقه فى الآلية ، وعندما بدأ القرن الثامن عشر يتجه لدراسة الحياة الباطنية، ظل الشىء الثابت المسمى بالطبيعة الإنسانية، التى تعبر الحياة البدائية عن براءتها الأولية، والحياة المدنية عن صورها الزائفة قائما، ولا يوجد شىء فى الأرض أو فى السماء، غير إرادة خالقها يستطيع تغيير مسارها، ولكن الوضع تغير فى القرن التاسع عشر، إذ أصبح التغير، والتبدل، ونمو الأشياء، أهم صفات العالم . كان العلم القديم يهتم

بتصنيف الأشياء، فهناك أشياء حية وأخرى ميتة، والأشياء الحية تنقسم إلى فئات، وأنظمة، وعائلات، وأنواع، وكلها وقائع ثابتة فى الطبيعة. وبالنسبة للإنسان، كان له نمط واحد مميز من الحياة الباطنية، يكون هو نفسه فى كل الأعمار والأجناس البشرية فى الملك والفلاح، فى السيد والعبد، فى المتحضر والبدائى ، كانت عظمة العلم تكمن فى قدرته على إدراك هذه الماهية الإنسانية الموجودة منذ الأزل فى كل الحياة الإنسانية، وقيمة الطبيعة الإنسانية تتمثل فقط فى مجرد ثباتها، ودوامها، لأن فى وجود مثل هذا الدوام، يمكن أن يبرهن المرء على أن كل الناس متساوون بالطبيعة، حتى وإن كان إعلان استقلالنا الذى قام على مثل هذا التصور وعلى هذه المبادئ النظرية قد بدأ لا معنى له فى ظل المذهب الحديث للتطور، وإن كان لكل هذا التحليل اللاتاريخى للعالم وللإنسان قيمة، فإن قيمته هذه لا تتمثل إلا فى كونه تمهيدا للفكر اللاحق له، لأن هذا التحليل، وهذا التصور الذى ساد القرن الثامن عشر، قد بدا لنا الآن تصورا ميتا لا حياة فيه، عندما نقارن الطبيعة الإنسانية الثابتة وما تفرضه من حقوق كالمساواة وغيرها، بتصورنا الحديث للنمو والكفاح وللإنسانية المستمرة على مر التاريخ، والتى لا حقوق لها إلا ما تكسبه من خلال العمليات الحضارية المأساوية، فلا تشعر بكرامتها إلا بعد عصور من المعاناة، وتجسد مؤسساتها خبرات آلاف السنوات من الفكر الجاد والدءوب، وثراؤها العاطفى تراث مقدس لانتصارها الذاتى ، فالحقوق ليست حقوقا فطرية ثابتة، وإنما حقوق حقيقية للإنسان كسبها بتجاربة الشاقة والمؤلمة، إن طبيعتنا ليست خلقا خاصا، وإنما كائن حى ، كائن ليس له طبيعة ثابتة، أو بناء ثابت دائم، كائن متغير ينمو ويتحلل، ويتطور ويتدهور، ولذلك يحتاج دائما لعنايتنا واهتمامنا، وإلا سوف يفقد كل القيم الروحية وكل الحقوق التى اكتسبها .

وهكذا قد ظهر التصور التاريخى للعالم، وفوق لكل ذلك، لعالم طبيعتنا الإنسانية فى فكرنا الحديث، وسوف أتتبع الآن بشىء من التفصيل نمو مذهب التطور والنتائج التى ترتبت عليه والواقع أن مهمتى قد تتأثر، كما كنا ندرس شوبنهور فى المحاضرة السابقة بالآراء العامة المنتشرة حول الموضوع ، فكثير من الأفكار التى يمكن أن يتناولها المرء عند دراسته للتطور باتت شائعة ومنتشرة، وتتناولها الجرائد والمجلات، حتى وصل بنا الأمر إلى درجة من التشبع، كذلك تعد النظرة العميقة للمشكلات

الحقيقية التى تثيرها نظرية التطور مسألة فى غاية الصعوبة، بسبب هذا الانتشار والآراء الشائعة حول النظرية، لأن الجانب العميق من الموضوع، والذى تحتاج للتفكير فيه ليس هو الجانب المفضل من قبل هذه الآراء الشعبية الشائعة، لذلك فالصعوبة تشبه الصعوبة التى يواجهها من يكتب مقالا عن مناجاة "هاملت " أو التطوبيات(١)، فالكلمات شائعة وتبدو مألوفه جدا لدرجة تؤدى إلى غياب معناها الحقيقى ، كذلك تكررت كلمة التطور فى كثير من الكتب والمراجع حتى اكتسب الإنسان عادة إهمالها أو تجاهلها عند رؤيتها على صفحات الكتب، فتكرار الكلمة أدى إلى عدم تقديرها أو فهمها فهمًا صحيحًا .

تحددت صورة الروح التاريخى الحديث بعد فترة وجيزة من معركة "واترلو"، بل الواقع أن الحدثين كانا متلازمين ، ومرتبطين ببعضهما بعضا ، ففى تلك الفترة بدأ تدهور المدرسة الرومانسية التقليدية فى ألمانيا، ولكن الحركة الرومانسية بالمعنى الواسع للكلمة، كانت ما تزال مزدهرة، بل والواقع أن هذه الحركة التاريخية كانت نتاجا مباشرا لهذا الاتجاه الرومانسى فى الحياة، ولمعرفة كيف حدثت هذه العملية لابد لنا من وقفة عند الجوانب الأساسية للفكر الألمانى الذى كان سائدا فى الحقبة الأولى من هذا القرن كانت ألمانيا فى تلك الفترة، تقع تحت نير الاحتلال، ويعم بها الفساد بسبب جشع أمرائها الصغار، كان الوضع السياسى مفككا، ولكن المسألة المثيرة للدهشة والغرابة فى الوقت نفسه، أن هذا الوضع لم يكن كافيا لإثارة عقول مفكرى الأمة وفلاسفتها، فهيجل مثلا كان معجبا بنابليون الذى رآه شخصيا فى فترة معركة بينا، بل ونظرله باعتباره أحد فرسان روح العالم ، وكان هذا الحياد السياسى ، أو اللامبالاه السياسية، وهذا الفضول العقلى الحر، الذى أثارت أحداث العصر دهشته، ولم تثر أى نزعة وطنية لديه، كان سمة مميزة لكل أفراد الطبقة المثقفة فى ألمانيا منذ جوته فصاعدا، لم تكن هناك أى أمانى وطنية، فكان الفكر حرا، واستطاع التحليق فى مملكة الفضاء، وفى أعماق الذات الإنسانية، وترك التاريخ المعاصر يختار مساره دون تدخل منه، ولكن وفى الوقت نفسه لم تكن هذه المثالية الخالية من أى أفكار واقعية أو عينية ومثالية عاطفية متقلبة فقط، وإنما تعد شيئا خطيرا فى حد ذاتها، فانغمس الشعراء الرومانسيون فى ذلك الوقت فى العاطفة والتعبيرات الغامضة،

والواقع أن الحركة الرومانسية كلها يمكن أن تعرف على أنها نوع من العاطفة المتقلبة والتفكير السقيم الذى لا ينظر إلا إلى القلب الإنسانى والأهواء الإنسانية، فتحيا، وتعيش التجربة، وتفنى ، وتلهب عواطفك، ومشاعرك، وتبكى أشعارك على الملأ، ثم تعيش التجربة ثانية، وتفنى مرة أخرى وهكذا تحيا إلى الأبد، فإذا اتجهت إلى دراسة الطبيعة لا تحب إلا أسرارها، والسحر والألغاز، أى الجانب الغامض منها على وجه العموم، ومن الطبيعى لابد أن توجد وراء كل هذه الأشياء حقيقة موضوعية بوصفها أساسا لكل هذه الأشياء، حتى المشاعر والأمور الغامضة، لابد من البحث عن وقائع تدعمها ، ولحسن الحظ اتجه الرومانسيون فى بداية أبحاثهم إلى دراسة خبرات الإنسانية الماضية، والتى ظلت مهملة من جانب الدارسين المحدثين حتى فترة قريبة، ولئن كانت هذه الخبرات الإنسانية الماضية متعددة المصادر، إلا أنها تشترك جميعها فى القدم، وإلى فترات بعيدة مختلفة، ونتاج أزمنة وشعوب كنا لا نعرف عنها شيئا، كان الشرق والعصور الوسطى من المصادر الرئيسية لهذه الخبرات، ولا يستطيع أن يجد المرء بحثين من الأبحاث المشهورة، ولا ينتميان إلى الموجة الفكرية السائدة فى منتصف القرن الثامن عشر، إلا ويمكن ردهما إلى العصر الوسيط والحضارة الشرقية، ولا نستطيع ذكر فرعين من فروع الدراسات المنتمية للروح الرومانسية دون الإشارة إلى هاتين الحضارتين. كانت العصورُ الوسطى فى نظر الكثيرين من المفكرين المرحلةَ النموذجيةَ للرومانسية، كان الوجدان يتناول كل موضوع يمكن أن يحقق متعة فكرية (الأسرار، والسحر، والبلاد البعيدة غير المعروفة، والحماس الدينى والحملات الدينية، والمثل العليا للفروسية، والتحرر من الصور الفنية الثابتة، والمغامرات، والقلاع والحصون، والقديسون، والإمبراطورية الرومانية ) فإذا ما تلاشت كل هذه الأشياء، فما الذى لدى الشعراء الرومانسيين والقراء غير استرجاع هذه اللحظات والأمجاد العظيمة، وإحياء العواطف الماضية والمدفونة، فحكمة الشرق مازالت مكنوزة هناك ومن السهل الحصول عليها، حقيقة أن الإنجليز الذين قاموا بغزو الهند واحتلالها قد قاموا بدراسة الأدب والفكر وعادات رعاياهم لخدمة أغراض عملية للحكومة الإنجليزية - إلا أن مثل هذه الابحاث قد انتشرت فى كل أرجاء القارة الأوروبية، وتم ترجمة بعض الكتب المقدسة، كذلك وجدت الحضارة الإسلامية التى ظهرت فى فارس والجزيرة العربية طريقها إلى الفكر الأوروبى ، ونالت نصيبها من اهتمام الدارسين

الأوروبيين. إن البوذى المتخصص فى أيامنا قد لا ينظر بمثل هذا الفضول العميق لحكمة الشرق ولا يتعمق فى محاولة الكشف عن معناها مثلما فعل الدارسون الشبان من الرومانسيين فى تلك الفترة، فقلد الشعراء الصور الشعرية الشرقية والتصوف الفارسى ووحدة اليهود الهندوسية، وتم مزج كل ذلك مع المسرحيات الشعرية التى مثلها المغنون الكبار من أمثال روكيرت[٢]، وهجر الكثيرون من الشعراء أمثال شليجل الحزن الرومانسى لتعلم السنسكريتية ، وطور فلهم فون همبولت[٣]، ملحمة "بها جفاد- حيتا" [٤]، وبذلك بدأ ظهور دراسة ما يسمى بعلم اللغات المقارن، وبدأت معرفتنا بالحياة الحقة للشرق البعيد .

الشىء اللافت للنظر بالنسبة لموضوعنا أن هذه الدراسة الجديدة التى كان الباعث عليها فى البداية رومانسيا، جاءت نتائجها ذات قيمة علمية كبيرة . كان الدارسون فى القرنين السابقين من اللغويين الذين يكنون حبا شديدا للجوانب الجمالية فى الدراسة، ولا يهتمون كثيرا بما نسميه العنصر الإنسانى الحق عند دراسة اللغات والأدب العالمى ، ولكن الآن بات الحب الرومانسى للعاطفة، وللغموض وللانفصال ، يمثل المحاور الرئيسية ولب وصميم الدراسة الجديدة، كانت اللغات السنسكريتية والعربية والفارسية والأوروبية فى العصور الوسطى، وقصائد العصر الوسيط، كلها عبارة عن أشياء لا قيمة لها، وإن شاء دارس القرن الثامن عشر أن يتفضل بالتفكير فيها فإنها لا تبدو إلا مجموعة من الألغاز المحيرة التى لا تستحق مقارنتها بمشكلات اللغة الكلاسيكية، ولكن الحركة الرومانسية غيرت كل ذلك، والروح التى ظهرت فى بريطانيا العظمى وعبّرت عن نفسها فى الشعر الرومانسى عند سكوت[٥]بمجرد تزاوجها مع الدراسة والأدب الألمانى ، قد غيرت كل دارسة التاريخ .

وهكذا وجد الرومانسيون أنفسهم يدرسون التاريخ، وأدرك هؤلاء المفكرون أصحاب الرؤى الحالمة، والأفكار الخيالية، أن المفكرين الآسيويين والعصر الوسيط الأوروبى ، قد فاقوا رؤاهم وأحلامهم، وبمجرد دراسة السجلات الأدبية للإنسانية لتلك العصور الماضية، تم إحياء الأفكار الإنسانية مرة أخرى، بل لقد ظهر الحاضربكل مثله العليا المتغيرة وغير المستقرة على أنه لا يمثل الفكر الإنسانى الصحيح والأصيل، وفوق كل ذلك شعر الناس بكيف امتلك هذا الزمن البعيد بكل مؤسساته الثابتة

والمستمرة، ثروة هائلة، يفقدها القرن التاسع عشر فى صراعات الحقبة التى ظهر فيها "نابليون"، وهكذا بدأ يتم الانتباه لهذه المؤسسات الإنسانية التى أصبحت دراستها الصفة المميزة لكل الحركة الحديثة، وبدأ القانون والعادات والأديان، تظهر القيمة الإنسانية ، التى قد تجاهلها الدارسون حتى يومنا هذا .

فى ظل هذا الاهتمام الشديد والذى انتشر انتشارا سريعا، لم يعد هناك شيء تافه لا يستحق الملاحظة، خاصة بالنسبة للعواطف الإنسانية ومعتقداتها العميقة، بدت القصص الخيالية التى يتداولها أهل الريف، والقصائد والقصص الغنائية الشعبية، والأساطير ذات أهمية كبيرة للمفكرين والحكماء، حتى لغة العامة وأساليب غير المتعلمين بدأت تحظى بالاهتمام، لم تصبح لغة الإنسانية لغة المثقفين بالضرورة أو أن الإنسان الحق هو الإنسان المتعلم والمثقف ، بل بات الإنسانى هو ما يكون شائعا ومنتشرا أو القديم فى القول والسلوك ، وأصبح كل ما هو عميق وعاطفى ، ومحبوب من الناس ، وشاعرى ، يمثل كل ما هو عضوى وحيوى فى الحضارة . كان الدارسون لا يبحثون عن الإنسانى فى الكتب الحديثة وإنما فى كنوز الحكم المنسية القديمة أو فيما يسمعونه من أهل الريف فى عصرهم، وبدأ الإخوة "جريم" يجمعون القصص الشعبية الألمانية، وبدأ الشعراء يفخرون بتقليد القصص الشعبية لشعوبهم .

لم تسلم اللغة الكلاسيكية نفسها من الحركة الرومانسية، بل على العكس قد غيرت الحركة الرومانسية من أفكارها ومناهجها، لم يعد من المفضل الاهتمام بالمهارة اللغوية، أو تربية الذوق الرفيع بتحليل النماذج الرائعة من الأدب الكلاسيكى القديم، وإنما بدأ الاهتمام بإدراك الروح الباطنية للأدب القديم، ودراسة طبيعة المؤسسات والأفكار والمعتقدات اليونانية والرومانية، لبيان العلاقة بين هذه الحضارة وحضارتنا، وجعل الدراسة اللغوية دراسة حقيقية للروح الإنسانى ، وتم النظر للتاريخ الكلاسيكى ، ليس بوصفه مجرد مجموعة من النماذج الأخلاقية أو لنماذج السلوك التى تحث على الفضيلة ، وإنما بوصفه تطورا، لأن ، وكما قد لاحظنا بالفعل ، الفكرة المتعلقة بما نسميه بالتطور قد بدأت تظهر فى عقول الدارسين وتشرق، حقيقة أن النظرية الحديثة بكل استقراءاتها المنتشرة فى العالم لم تكن واضحة المعالم، إلا أن

الروح التى تتجسد فيها، قد ولدت فى أحلام الفترة الرومانسية ، وهاهنا تكمن استمرارية الفكر التى ترتبط، بين ما يسمى بالبحث الواقعى الحديث، بالحالمين الذين حلموا، والشعراء الذين فشلوا فى المراحل الأولى للقرن الذى نحيا فيه .

- ٣ -

لقد سبق أن قلت، بأن هناك صلة بين معركة "واترلو" وبداية ظهور الدراسة التاريخية ، وهى صلة ليس من الصعب إدراكها، فألمانيا عام ١٨١٥ البائسة والفاسدة المستنزفة لم تترك لقادة الشعب المثقفين أى مصدر يمكن أن يؤدى إلى التكافؤ مع أحلامهم ومذاهبهم المثالية المجردة، إذ قد أفسحت الفترة النابليونية مساحة كبيرة على الأرض يستطيع أن يقيم بها هؤلاء الذين يعيشون فى مملكة الفضاء، ولكن الرومانسيين لم يتخلوا عن التأمل لهذا السبب وحده وإنما كل ما هنالك أنهم قد وجدوا أنفسهم ميالين للدراسة، وللبعد عن الخيال، لقد قلت منذ لحظة أن العودة إلى النظام الطبيعى ، عودة إلى برية هذا العالم الحاضر، ومن الواضح أنى قد عكست قصة الكتاب المقدس، والصورة المجازية، إذ يقول الوحى ، " إن الشيطان يقبع فى سانت هيلينا، وتستطيع كنيسة الروح أن تعود من البرية التى قد هربت إليها" فلقد أنتجت الأبحاث الدراسية التى نقوم بتحليلها سلسلة طويلة من الكتب التاريخية التى تناولت الأحداث التى غيرت مجرى التاريخ، وأدت إلى فتح آفاق جديدة، علاوة على ذلك كان هناك سبب آخر يجعل من التغيرات السياسية للعصر، موضوعا مفضلا للدراسة التاريخية، فبعد انتهاء الأحداث التاريخية العظيمة، واكتمال مرحلة من حياتنا العاطفية، نجد أنفسنا ميالين للكتابة التاريخية، فيحتفظ المرء بعد أول تجربة له فى الحب بمذكرات يومية، أو قد يبدأ بكتابة قصة حياته وذكرياته، بإشارة خاصة لقصة حياته العاطفية، أو لأول تجاربه العاطفية، وقد بدأ ظهور مذهب التطور كمحاولة من الإنسانية لكتابة مذكراتها وقصة حياتها بعد تجربة الحب المريرة التى عاشتها، لما كانت تسميه بالحرية والتخلص من الظلم، ولذلك تفاعلت الحوادث كلها وأدت كل الأشياء إلى غاية واحدة . فمن المثير للدهشة حقا ملاحظة أن قائمة المؤلفات العظيمة، والتى يشكل كل مؤلف منها علامة مميزة لمرحلة من مراحل البحث الحديث ، والتى

ينتمى الكثير منها إلى السنوات التى تقع بين عام ١٨١٥، وعام ١٨٣٥ أنها كلها تقوم بتوسيع الاهتمام التاريخى وتعميقه ، فالآداب العامة، والقانون الرومانى ، ومؤسسات العصر الوسيط ، وفقه اللغة التقليدى ، والأدب الشرقى ، وعلم اللغات المقارن، وأخيرا اللاهوت المسيحى ذاته، كلها قد انتهجت نهجا تاريخيا، وقاد كل بحث إلى البحث الآخر الذى يليه، فالاثنان همبولت وشليجل ، وجريم ونيبور، وبوشيه ورانك، كلهم جميعا كانوا من أوائل الدارسين الذين أخذوا هذا الاتجاه لقد كان من غرائب القدر حقا أن يتجه كل دارس إلى إتخاذ هذه النزعة التاريخية، وأن تزداد هذه النزعة شيئا فشيئا، وقد يكون كتاب " شتراوس " "حياة المسيح" كتابا جديدا فى منهجه، وغير كامل فى فروضه وأفكاره، حتى أن مؤلفه كان يعدل من آرائه دائما أو يغيرها ، إلا أن عاصفة الجدل التى أثارها قد دفعت الصديق والعدو إلى الأبحاث التاريخية الجديدة، وتم تعديل كل اللاهوت المسيحى الحديث، الأرثوذكسى وغير الأرثوذكسى، بسبب ما أثاره بحث " شتراوس " الجرىء والمثير .

أدى مثل هذا الوضع المعقد إلى ظهور تصور حياة إنسانية أعلى، حياة واسعة، تنمو من ظروف أدنى إلى أخرى أرقى، ويتخللها مراحل من التدهور والانحلال، أو يتخللها فترات طويلة بدائية، أو متوحشة أو أقل تحضراً، ولكن كان لكل ذلك معناه وغايته، حتى أسوأ لحظات الإنسانية كان لها هدفها ومعناها، وإن كان التاريخيون أو دارسو التاريخ من الأجيال السابقة لم يستطيعوا معرفة هذا الهدف أو ذلك المعنى، إن هذا المعنى يكمن فى اعتماد الإنسان من الناحية المادية فى كل حضارته وثقافته على الأجيال السابقة من بنى جنسه، حقيقة أن الناس قد يدركون مثل هذا الاعتماد بصورة عامة، ولكن النظرة التاريخية الجديدة بينت مدى عمقه وصحته، فلغتنا، ومؤسساتنا، ومعتقداتنا، وأفكارنا، باختصار كل ما يوجد فى عالمنا عظيما كان أو ضئيلا، يعد نتيجة تطور ونمو بطىء ، فلم يحدث نتيجة رغبة تعسفية من أحد، وليس منحة من أعلى، أو نتيجة لصراع اجتماعى ، أو تعبير مباشر عن عقل، أو نتيجة مباشرة لسبب معين، وإنما عبارة عن تشكل بطىء لقرون طويلة من الجهود العشوائية، جهود لا واعية عمياء، ولكنها حكيمة ولها نسقها الخاص، أنانية دائما، ولكنها إنسانية حتى فى أنانيتها، فتكسب المثل العليا وتنتصر فى معركة الحياة، كما لو كان هناك نوع من الاتفاق السرى بين القوى غير المثالية، فالمناخ، والجوع، والتجارة، والسلطة،

والخرافة، والحرب ، والقسوة، والجهد، والجشع، والتصالح، والعرف، والقوى المحافظة والولاء، والكسل، كل هذه الأشياء قد تعاونت، مع مئات الاتجاهات الأخرى، وطوال عصور لا حصر لها، لبناء الحضارة، ولذلك الحضارة ، ذاتها، تعد شيئا أعمق مما يظهر على سطح الوعى الإنسانى ، فالغريزة لها دور أكبر من العقل فى بنائها، ويساهم الإيمان بدور أكبر من العقل، إنها تجسد فى صورة عينية هذه "الذات العميقة" ، التى يحب المثاليون الحديث عنها، ومن الواضح أن ذاتك العميق نوع من التلخيص المجرد لكل تاريخ الإنسانية، صور جديدة وعاقلة لمذهب تناسخ الأرواح تتجسد فى شخصك ، فلقد انتقلت الإنسانية التى كافحت وتعذبت إلى شخصك، فى لغتك، ومعتقداتك، وفى الديانة القديمة التى نقلها إليك أجدادك، فى أحكامك، وتحيزاتك، وأخطائك، فى وعيك، وديانتك، فى أحزان النفس ومباهجها، تستطيع أن تقرأ فى التاريخ غرائزك الشخصية مكتوبة بلغة التطور، تستطيع أن تراقب الروح الإنسانى أثناء نموه، وتدرك المعنى الحقيقى لعبارة "الكل هو أنت"، فكل عبارة مجازية من العبارات التى نطق بها أسلافك الوثنيون، تتجسد فى كل كلمة من كلماتك، ومخاوف معتقداتهم الخرافية، مازالت هى الأصل الكامن وراء كل معتقداتك، فلا تتخلى الإنسانية إطلاقا عن ماضيها، فتاريخ الإنسانية مرتبط ببعضه، وترتبط أيامها بعلاقة وثيقة، وصلة متبادلة .

ولئن باتت هذه الأفكار فى عصرنا الحاضر من كثرة تكرارها أفكارا واضحة إلا أنها لم تكن معروفة على الإطلاق لمعظم مفكرى القرن الثامن عشر، فلقد كانت الوحدة الإنسانية التى تصورها مفكرو هذا القرن، وحدة مجردة، شىء ثابت وميت ، فلكل الناس بنية ثابتة، ولغة وعقل وقدرة على الضحك أيضا، ومثلما يكون هناك من هو أطول قامة من الآخرين فإنه يوجد ما هو أذكى أيضًا، هكذا كان تصور العقول المستنيرة فى هذا القرن، كان ذلك تصورهم لكل مسألة الوحدة الإنسانية . لم يكن هناك اهتمام بكل ما قاله القدماء، إلا الحكماء منهم مثل شيشرو مثلا أو هوراس، فرفض الإنسان الخرافة، ونسى عادات وتقاليد القدماء ، ولم يعد يذكر من التاريخ إلا ما يثير البهجة فى المناسبات الاجتماعية، وهكذا نرى أن الافكار المألوفة لنا الآن تعد أفكارا جديدة ، بل ومفارقة ومغايرة لتلك التى نتصورها .

لقد أطلت فى شرح هذا التحول الذى حدث بالنسبة لتصورنا لتاريخ الإنسان، لأن الناس دائما ما ينسبون ظهور مذهب التطور، لكتاب "أصل الأنواع" لداروين ، ولئن كان وضحا أن الكتاب على درجة كبيرة من الأهمية، ولا يوجد من هو أقدر منى على توضيح قيمته للقارئ إلا أن هذا الإنجاز الرائع الذى تحقق للإنسانية كان بسبب استعداد العصر ذاته لتوسيع مفهوم التاريخ، والامتداد به خارج حدود المجال الإنسانى . بمعنى آخر إن العصر كان مستعدا، لأن الدراسات فى تلك الفترة قد بدأت تقول بهذا التصور للتاريخ ذاته وبالمعنى الحديث للكلمة، فإذا استطعت إدراك معرفة داروين للتاريخ الطبيعى ، وأبحاثه، واستقرائه الرائع الذى أدى إلى مبدأ الانتخاب الطبيعى بكل نتائجه، أقول إذا إستطعت تصور كل ذلك وقد انتقل إلى القرن السابق، فإنه من الجائز أن يستطيع العالم الطبيعى المتخصص إدراكه، ولكن العالم على اتساعه لا يمكن أن يقبل بمثل هذا المذهب وقد يبدو من الأشياء الشاذة التى لا يقبلها العقل والناس، وقد يطلقون عليه مفارقة داروين ، أو يصنفونه ضمن الأشياء المثيرة للجدل . إن ظهور الأفكار الممهدة للنظرية ، وبداية الدخول فى عصر التاريخ هو ما جعل كتاب داروين كتابا عظيما ، وهدية رائعة، وهو ما أعطى لفكرة الانتخاب الطبيعى قيمة ، وجعلها فكرة مثمرة للفلسفة، وذات فائدة عميقة لها .

وبعد هذا الوقت الطويل الذى قد خصصناه لوضع أساس مذهب التطور نستطيع الآن الانتقال للحديث عن الذروة التى وصل إليها المذهب بفضل العلوم الطبيعية التى جعلت الوصول إليها أمرا ممكنا . بدأت ألمانيا الحركة التاريخية، ثم قامت إنجلترا بتبنى الحركة والصعود بها إلى أقصى درجة، فلقد كان معروفا بأن علم الجيولوجيا بصورته الحديثة يعود بدرجة كبيرة إلى العقل الإنجليزى ، استبدلت أبحاث "لايل" (٦) الكوارث والانفجارات التى تصورها الجيولوجيون الأوائل بنظرية العمليات الطبيعية المطردة التى نتج عنها بعد حدوثها لعصور طويلة، حدوث تعديل فى سطح القشرة الأرضية، وبناء على وجود هذه العمليات الجيولوجية المطردة، بدأ ظهور مذهب يتناول تحول الأنواع وتطورها ، يبدو مذهبًا معقولا، ولئن كان هذا المذهب – إذا نظرنا له كمجرد فكرة، يعد من الأفكار التى قد قال بها العلم القديم، فمفهوم داروين عن الانتخاب الطبيعى قد ظهر فى الفكر الإغريقى عند أنبادوقليس قبل سقراط، إلا أن هذه التخمينات والأفكار، وإن كان شلنج قد حاول التعبير عن مضمونها فى صورة شعرية،

كما قد لاحظنا سابقا، لم تكن محور اهتمام العلم، إلا بعد أن بينت الجيولوجيا الحديثة أن القشرة الأرضية ذاتها لها تاريخ حقيقي يظهر الوحدة والتغيرات البطيئة، بدلا من التحول بالتغير الفجائي ، وبذلك جاء الوقت الذى أمكن فيه للتاريخ الطبيعى ككل أن يأخذ بعدا تاريخيا كاملا، ولقد بينت أبحاث فون بيير فى علم الأجنة والتصنيفات التى قام بها أجاسيس، هذا التوازى الرائع بين نمو الحياة الفردية وعلاقة كل كائن حيوانى بالكائنات الأخرى بمن يعيش فى بيئته وبأسلافه على الأرض، والذى سريعا ما أصبح مفهوما ذا قيمة علمية، إلا أن ظهور كتاب أصل الأنواع لداروين فى عام ١٨٥٩ قد أبرز كل هذه الأبحاث والاتجاهات الحديثة للبحث، ويمكن القول أنه لا يوجد كتاب بعد كتاب نيوتن "المبادئ" كان له أهمية وقيمة كبرى للفلسفة مثل كتاب " أصل الأنواع " والعمل الذى قام به داروين ، ولعلك تدرك الآن أين تكمن هذه الأهمية، فلقد كان العالم يبحث عن نظرة تاريخية للظواهر ، وسيطر الاهتمام بالتاريخ على معظم الدراسات، والحضارة الإنسانية أصبح ينظر لها على أنها حضارة متطورة، وبات معروفا بالفعل بأن القشرة الأرضية تجسد تاريخا واحدا، حقيقة توجد به فجوات واسعة، ولكن ما كان معروفا حتى عام (١٨٥٩) عن هذا التاريخ كان كافيا لاستنتاج أن التغير الذى حدث للقشرة الأرضية ، وتراكم الطبقات الجيولوجية، لم يكن بسبب الاهتزازات والانفجارات العنيفة، وإنما بسبب سلسلة من العمليات المادية المطردة، والفرض السديمى القديم الذى قال به كانط ولابلاس ، يقول بأن كل نمو نظامنا الشمسى حتى اللحظة الحاضرة كان جزءا من العملية نفسها التى حدثت وانتهت فى تاريخنا الجيولوجى ، لم يبق هناك إلا الحد الفاصل بين الأنواع وبعضها البعض، وصعوبة التصور العلمى لنمو الصور الحيوانية بدون التدخل من مخلوقات خاصة معينة، كانت هذه الصعوبة، عند التفرقة بين الإنسان والحيوانات، وتمثل عقبة من الصعب تخطيها عند الحديث عن الحركة التاريخية، أو تطبيقها بصورة كاملة، وقد أزال كتاب داروين هذه العقبة الكبيرة والأخيرة . وجد داروين فى عملية الانتخاب الطبيعى فرصة كافية لتفسير جزئى لتحول الأنواع ، ولم يعد هناك مجال شك أو تساؤل بعد الأبحاث التى قام بها، بأن الانتخاب الطبيعى هو العلة الأساسية، التى تؤثر على العالم العضوى ، كذلك بّين فى أعماله المبكرة والمتأخرة بأن الأدلة على تحول الأنواع والأصل الحيوانى للإنسان، لا تعد كافية لإثبات أن الانتخاب الطبيعى هو العنصر

الطبيعى الوحيد، والواقع أنه من داروين ، وبينما يختلف الطبيعيون اختلافا شديدا حول الدرجة التى يعد فيها الانتخاب الطبيعى مسئولا عن تحول الأنواع بينت الأبحاث المستقبلية أن المسألة أعمق من ذلك بكثير، وليست محل شك وبمجرد قبول مصادرات العلم التجريبى فإن مسألة مذهب تحول الأنواع والأصل الحيوانى للإنسان لم تعد محل تساؤل، وبهذا المعنى يصبح كل الطبيعيين المحدثين أتباعا لداروين ليس بسبب تمسكهم جميعا بآرائه حول مسألة الانتخاب الطبيعى ، وإنما بسبب تدريسهم جميعا لمذهب التحول .

والحقيقة أن عرض هذا الجزء من العلم التجريبى ، لا يهمنا الآن بقدر معرفة الآراء ووجهات النظر الفلسفية التى ترتبت عليه .

- ٤ -

لقد وضح لنا الآن أن ظهور مذهب التطور نشأ من اهتمام ذى جانبين ؛ الجانب الأول من هذا الاهتمام كان تاريخيا، ونتاج النظرة المثالية لمعنى الأشياء، نتاج عصر كان يرى كل عمليات العالم ما هى إلا عمليات روحية أساسا، أو يجب أن تفسر فى ضوء هذه العمليات أو بصورة تناظرها وتتفق معها، ولكن من جهة أخرى، كان لهذا الاهتمام جانبه الثانى التجريبى ، وهو جانب فى منتهى القوة، نتاج النفوذ من مبالغات الحقبة المثالية، ونتاج درس قاس فى الحذر، وتجسد لعدم الرغبة فى الخلط بين الحقيقة والخيال، وفى الجهة الأولى يجب التمييز تمييزا دقيقا بين مذهب التطور والمذهب الطبيعى للقرن السابع عشر، فخلافا للمذهب الطبيعى ، لا يتوقف مذهبنا الحديث عند حد مجرد شرح الطبيعة، وإنما يسعى لتقديرها، إذ يحاول أن يجد النمو فى العالم مثلما توجد "الآلية"، و"التقدم" بجانب "القانون"، والأفكار المثالية إلى جانب العمليات الثابتة والمحددة، فى الجهة الأخرى ومع مرور الوقت فإن المذهب نفسه حاول أن يمنع أو فى كل الأحوال يتخلص من أساسه المثالى ، أو مثاليته، فهو مذهب قائم على التجربة، ونظرية مؤسسة على الملاحظة، ولا تبين لنا التجربة الخالصة وجود أى قوى مثالية فى الطبيعة، وليس هناك إلا الوقائع التى نستطيع بوصفنا ملاحظين لها

تفسيرها – إن شئنا– تفسيرا مثاليا . حقيقة بدون هذا الاهتمام بالجانب التاريخى للأشياء، وبدون التفسير المثالى لمعنى حوادث العالم، وللقصة التى تحاول تجسيدها، لم يكن فى وسعنا الوصول لمثل هذا التصور الخاص بالتطور على الإطلاق ، إلا أنه من الواضح أيضا أنه بدون الملاحظة المتأنية للوقائع، والتمسك بها، والبعد عن تفسيراتنا الرومانسية والتحكم فيها، لم يكن فى وسعنا التحقق من صحة التصور والقيام بالعمل الضرورى لإثباته ؛ لذلك يظل هناك نوع من التناقض الداخلى فى الآراء المنتشرة فى هذه الأيام حول طبيعة عملية التطور ذاتها، وأصبح هذا التناقض الداخلى فى الفكر الحديث يشكل واحدة من أهم المشكلات التى يواجهها الفكر الحديث وهى مشكلة ما يسمى بفلسفة التطور. إن التعميم التجريبى بأن كل حياة كوكبنا من المحتمل أن تكون عملية واحدة مستمرة، خالية من أى تدخل من أى قوى خارجية خرافية أو سحرية – يعد أحد النتائج العظيمة للبحث الحديث ، وهى نتيجة لا يمكن قبولها، إلا بعد التحليل الفلسفى لكثير من الفروض المسبقة التى تعد مقدمات لها، وفوق كل ذلك نتيجة تحتاج لأدلة من وقائع الخبرة لإثباتها، ولا تحتاج للحدوس الرومانسية التى كانت سائدة فى عصر "شلنج"، ولكن تفسير هذا التعميم– أى معناه الباطنى– ماذا يعنى؟ أينتج عنه استبعاد كل المثل العليا من العالم؟ هل استعدنا حقا الثقة فى النظام الخارجى الثابت الذى قال به "إسبينوزا؟ أم أننا قد نكون، قد حصلنا لأول مرة على إثبات تجريبى لوجود الروح العظيم النشط فى العالم؟ أهى الاستمرارية، والضرورة المادية، والقانون الحتمى الثابت للعملية، الذى بدأ العلم ينجح فى توضيحه ؟ أم أنه حلول قوى مثالية فى الطبيعة، ودليل على وجود اتجاهات روحية منذ البداية، تحرك الذرات، وتضع القوانين المسبقة لحركتهم، لتجعل نتائج حركتهم نتائج روحية– أهذا ما نكتشفه الآن من خلال خبرتنا؟ وهكذا نلاحظ أن فكرنا الحديث بات مترددا، والروح التى بدأ منها كل فكرنا فى هذا القرن، باتت تحيا فى صراع مع روح العلم التجريبى الوضعى ، الذى قام العلم بتطويره منذ بداية القرن .

بغض النظر عن النتيجة التى قد يسفر عنها هذا الصراع أود أن أوضح لحضراتكم، أنه فى جميع الأحوال يجب على الذين قد اعتادوا أن يتحدثوا عن فلسفة للتطور، ألا يشكو فى معنى فلسفتهم وغايتهم ، فقد يكون مذهب التطور مثل مذهب

داروين فى الانتخاب الطبيعى مجرد نظرية تجريبية، نوع من التصميم للوقائع على أساس مصادرات العلم ومسلماته، وليس أكثر من ذلك، أن لا يحاول هذا المذهب التجريبى أن يعرف كيف حصلت الطبيعة على هذه الصفة المثالية لعملياتها، ولكن فلسفة التطور، إذا كان هناك وجود لمثل هذه الفلسفة لابد أن تواجه السؤال النهائى ، ألا وهو هل العالم له غاية أو معنى؟ وبوصفها فلسفة لتطور حقيقى يجب أن تجيب على هذا السؤال بالإيجاب لأن أى فلسفة تهتم باليقين تكون كما قد لاحظنا عبارة عن محاولة للتعبير عن مجموعة من الفروض المسبقة، أو تحاول أن تؤسس من خلال النقد الفروض المسبقة التى يقوم عليها العصر الذى تتأمله وتدرسه ويقوم الفرض المسبق لعصر تاريخى ، على أن هناك تاريخا مجسدا فى العالم المعروف، وفلسفة التطور لابد أن تكون عبارة عن محاولة للتعبير ولإظهار هذا الفرض المسبق إذن إذا كان هناك فلسفة حقيقية للتطور لابد أن يكون هناك شىء أكثر من مجرد العلة السببية والآلية فى العالم، لأن كيف يكون هناك تاريخ فى العالم فى ظل وجود الآلية والسببية؟ فإذا كانت الآلية وحدها فى العالم فلن يكون هناك أى عملية نمو أو عملية تحلل، ولن تجد أى تاريخ على الإطلاق، إن العودة للنظام الطبيعى فى العصر الذى نعيش فيه ليست هى عودة للنظام الخارجى للقرن السابع عشر، وإنما عودة لعالم تنتشر فيه روح المثالية، فإذا كان هناك تطور حقيقى ، وليس مجرد مجموعة من العلوم ذات صفة تاريخية صورية، أو وهمية، فإنه يكون هناك مجموعة من الاهتمامات المثالية المعبر عنها فى هذا النظام الخارجى للطبيعة، عواطف روحانية (إذا استعرنا تعبير شلنج الرومانسى) متجمدة فى تيار الحمم الذى تنتجه آلية الطبيعة . إن من تصوروا أن روح عصر التطور قد محت المثل العليا، وقضت على الغائية فى العالم قد فشلوا فى إدراك أن الفرض المسبق لعصرنا التاريخى ، منذ روسو وحتى المرحلة الرومانسية ، هو أن التاريخ يستحق أن يدرس فى حد ذاته، ولذلك تعد المثل العليا مسئولة عن آلية الطبيعة أيضا .

وهنا نواجه مرة أخرى أعمق مشكلة فى الفلسفة الحديثة، كان القرن السابع عشر قبل مجىء مذهب الشك والمثالية يقول دائما "إننا نعرف أن هناك قوانين ضرورية وثابتة لآلية الطبيعة، ولأن كل شىء ضرورى ، فلا قيمة تذكر للتاريخ أو لحركة التاريخ ، فعالم اليوم هو العالم منذ الأزل"، ولكن فى عصرنا، وعند عودتنا لنظام خارجى يبدو ثابتا ،

نعود من خلال نظرة مثالية، وعاطفة روحية، ونعتبرها فرضنا المسبق، ونؤكد بأن مهما كانت "آلية" الطبيعة فإنه لا توجد معرفة عميقة وأصيلة، مثل معرفة تاريخ الأشياء ، ولكن كيف يمكن الدفاع عن هذا التأكيد؟ لقد صرحت أن مذهب التطور يعد فى جوهره وماهيته نتاج الحركة الرومانسية ذاتها ، فهل يستطيع الوارث لرغبة أمه العميقة فى المعرفة والحكمة أن يدافع عن نسبه وميراثه فى هذا العالم الخارجى الواسع ذى النظام الصارم والقانون المطلق؟ تلك هى المشكلة الحقيقية لفلسفة التطور، أعرف الكثير من الناس يأسفون على الاتجاه السائد فى أيامنا إلى تطبيق مذهب تحول الأنواع على الإنسانية، ويخشون النتائج المادية لاكتشاف نمو العقل، وأعتقد من جانبى أن فى كل هذه الاكتشافات التى حدثت فى أيامنا يوجد الفرض الهام والعميق بأن الانتقال من الحيوان إلى الإنسان يعد فى الحقيقة تطورا ، أى يعنى تاريخاً حقيقياً ، وعملية لها قيمتها وأهميتها ، فإن كان ذلك التفسير هو التفسير الحق للطبيعة، فإن حلم الفلسفة الرومانسية لم يكن دون فائدة أو مجرد عبث، ومرة أخرى سوف يجسد النظام الخارجى للطبيعة حياة ذات إلهى .

– ٥ –

لا يجب علينا أن نسبق الحوادث ونتوقع النتائج ، فليست الفروض هى الفلسفة التى أنتجتها ، أو وضعت هذه الفروض المسبقة، والعواطف لم تصبح أدلة بعد، فاسمحوا لى قبل ختام هذه المحاضرة أن أعرض لبعض المحاولات التى حاولت حل هذه المشكلات التى نواجهها حتى أستطيع أن أنهى الفرض التاريخى ، والانتقال إلى الجزء الهام والإيجابى فى عرضنا للمشكلات الحديثة .

إن عالم العلم الواسع بوقائعه العديدة، والتى تم جمعها تحت تأثير الروح التى حاولت وصفها فى هذه المحاضرة – من الممكن أن يؤدى إلى القول، بأنه مهما كان الاهتمام الذى أدى إلى جمع هذه الوقائع، فإنها باتت الآن عديدة ومعقدة، حتى أنها باتت قادرة على القضاء على أى محاولة لإقامة فلسفة مفيدة، وقد ينظر للمحاولات العديدة الفاشلة للفترة المثالية على أنها دليل على ضعف القوى الإنسانية، وقد ينظر لموقف "كانط" النهائى تجاه عالم الأشياء على أنه دليل على الجهل، ولذلك قد يظهر من

يصرح بأن عمل اليوم يتعلق بالعلم، وبعالم الخبرة، وبالوقائع، فالعالم فى كليته يعد فوق طاقتنا، ولعل الدرس الوحيد الذى تعلمناه من الفلسفة هو الاعتراف بمحدوديتنا .

والواقع أن ما نتج عن العودة للنظام الخارجى قد بات مألوفا ومعروفا لنا جميعا ولا يسعنا إلا احترام رغبة العديد من الناس فى عدم ممارسة الفلسفة، طالما أنها رغبة شخصية وخاصة، فليس التأمل عمل الإنسان الوحيد، والعالم واسع من حولنا وكثير من الناس يعيشون حياة سعيدة بدون الفلسفة، ولا يرون إلا التجربة والواقع، فلندع هؤلاء الناس يمارسون أعمالهم، وهذه المحاضرات لا تخاطبهم، ولن نحاول من جانبنا مناقشتهم .

ولا أعترض على مثل هذه النظرة للموقف الإنسانى وعلى النظرة الحديثة إليه، إلا عندما يصرح أصحابها بأن تاريخ الفكر يعلمنا مثل هذا النوع من الاستسلام ، أو أن مشكلات ونتائج العلم الحيث تتطلب منا مثل هذه النظرة، فالمسألة على العكس من ذلك، فإن كان هناك عصر لا يحتاج إلى الاستسلام ويحتاج للتفلسف، فإنه بالضرورة عصرنا ، فالنتائج الناقصة وغير المكتملة للمراحل السابقة من فكرنا، والأفكار الكانطية المحيرة، والتحليل الممتاز للوعى الذاتى ، وعلاقته بالحقيقة وهذه المشكلة الجديدة التى أثارها مذهب التطور- أليس كل هذه الأشياء تحديات تواجه عصرنا، وهى تحديات لم تواجهها العصور السابقة؟ إن التحدى الحقيقى الذى يواجهه عصرنا، لا يفرض علينا تحقيق ثورة جديدة فى الفلسفة، وإنما يتطلب تنظيم نتائج المراحل الفكرية السابقة، إن التنظيم يعد أعظم أفكار عصرنا، ويعد التركيب المشروع الفكرى لعصرنا ، فإذا ما وجدت مجموعة من الكيانات الجزئية الصغيرة التى ترتبط روحيا ولها آدابها ولغتها المشتركة وعزلتها الظروف ففرقت بينها - فما عليك إلا محاولة توحيدها فى مملكة واحدة، حتى وإن كان العنف هو الطريق الوحيد، لتحقيق هذه الوحدة ، وإذا ما تعرضت مملكتك للخطر، بسبب انتشار السعى وراء المصالح الخاصة وتفشى الغيرة ، فما عليك إلا حث الناس على العودة إلى مشاعر الأخوة، حتى وإن كان الثمن باهظا، وإذا ما انتشرت الفردية فى المجتمع - فسريعا ما يدعو قادته إلى المحافظة على روح التنظيم الاجتماعى ، فإذا كانت هذه الروح تنشد فى كل شىء ، أيظل الفكر بمنأى عن التأثر بها؟ ألا يحاول الفكر خوفا من اختلاف

الآراء أن يجمع بينها؟ إن ما نحتاجه ليس إنجيلا جديدا يبشر بهبوط ملاك من السماء، وإنما نحتاج إلى مركب يضم الحقائق التى قد توصلنا إليها . شوبنهور وهيجل، وإسبينوزا وكانط، والآلية والغائية، والطبيعة والتطور، والتجربة والعقل كل هذه الأسماء، ليست مجرد أسماء لاتجاهات متعارضة أو متصارعة، يثبت صراعها أن كل الأشياء يجب أن تظل لغزا وسرا لا نستطيع معرفته نحن البشر، وإنما عبارة عن تجسدات لهذه الحقيقة العميقة أو تلك ، إن وجودها نوع من التحدى لنا، وليس المهم أن ندرك مدى اختلافها ، وإنما مدى تآلفها وانتمائها لبعضها بعضا ، لم يكن هناك مرحلة من مراحل الفكر الإنسانى تحقق لها هذا القدر من الحقائق، أو إمكانية وجود الحقيقة المركبة، فهل علينا أن نهدر هذه الفرصة ؟

إن تعقد الفكر الحديث لا يدفعنا إلى اليأس وإنما إلى تأمل المشكلة الفلسفية للعصر الذى نحيا فيه، ولا تعنى عودتنا للنظام الخارجى أن نتخلى عن النظرية الفلسفية نتجه للتجربة ؛ فلا معنى للتجربة نفسها بدون الفروض المسبقة ، ولكل فرد فلسفته اللاشعورية، ومعتقداته عن العالم وتركيبه، حقيقة قد ينفر الفرد من الفلسفة، ولكنه لا يستطيع أن ينكر حاجتنا لها لفهم تفصيلات العالم، فالسؤال عن معنى التجربة كان السؤال الرئيسى الذى أثاره كانط، وجاءت كل المرحلة المثالية التالية له محاولة جزئية للإجابة عليه . إذن لا جدوى من القول بأنى إنسان ملتزم بالتجربة ، وأرفض النظرية ، فلا وجود لأى تجربة بدون نظرية ، والفلسفة ببساطة، نظرية فرضت نفسها على الوعى .

- ٦ -

إن المتتبع لتاريخ الاتجاهات المعاصرة لابد أن ينتقل إلى ذكر هؤلاء المفكرين الذين فطنوا لموقف الفكر الحديث، ولم يرفضوا التأمل، وشرعوا فى ممارسة هذا العمل التأليفى العظيم للفلسفة بدون الصدام مع وجهة النظر الحديثة، ولابد أن يأتى " هربرت سبنسر" فى أول القائمة ؛ إذ قد ارتبط اسمه بمذهب التطور، وقد يكون هناك من يرغب فى السؤال عن صلة هذا الفيلسوف بالحركة التى أحاول تتبع نموها، والحقيقة أن الإجابة على هذا السؤال، لن تكون إجابة تفصيلية وإنما مجرد إجابة عامة، وعرض

فلسفة سبنسر لن تكون نإلا مجرد مثال لأحد طرق مواجهة الموقف الحديث الذى نحاول وصفه . إن سبنسر مثلما يعرف كل من اطلع على أعماله، لم ينتظر ظهور أصل الأنواع لداروين ، قبل عرض فكرته عن التطور، فالنظرة لعمليات الطبيعة على أنها تاريخية، ولآلية العالم المادى وحركته تبين للملاحظ لها وجود نوع من تعاقب عمليات النمو والتحلل ، وأن كل العمليات التاريخية للنظام الشمسى وللقشرة الأرضية، ولحياة الإنسان والحيوان قد حدثت واستمرت تبعا لهذا الإيقاع، المتعاقب، كلها قد أدركها وفى فترة مبكرة جدا هذا الدارس للعلم والسياسة وصاحب الدراسات العديدة . استطاع أثناء الخمسينيات من القرن أن يحدد المعالم والخطوط الرئيسية لمذهبه عن فلسفة التأليف، ونشر الطبعة الأولى من كتابه "علم النفس" وعرض فى مجموعة من المقالات الدورية مفهومه "التقدم وقانونه وعلته"، وتطبيق هذا المفهوم على مشكلات عديدة فى التاريخ الطبيعى ، والعلم الاجتماعى ، وتاريخ الإنسانية . بدأ مذهبه فى الظهور فى أوائل الستينات، ولكنه لم يحصل على الاعتراف العام به قبل عام ١٨٧٠ ، فصار فى بلده وفى نظر الكثيرين المبشر الحقيقى بفلسفة التطور، واحتل مكانة مرموقة فى الوسط العلمى الأوروبى . لم يزل المذهب ناقصا، وإن كان قد حدث تطور كبير فى الدراسات والأبحاث فى الوسط العلمى المحيط به، وقام بالاطلاع عليها إلا أن ذلك لم يدفعه إلى تغيير آرائه أو محاولة إجراء أبحاث جديدة، وإنما ظل متمسكا بقناعاته الأولى، ظل يكتب لمدة ثلاثين عاما، وبإخلاص ومهارة فائقة، واحتل مكانة مرموقة بوصفه باحثا ومنظما، فماذا يمكن أن تقول عن مكانته فى تاريخ الفلسفة ؟

يحتل "سبنسر" وضعا متميزا، سواء نظرنا له بوصفه مواطنا إنجليزيا أو بوصفه فيلسوفا ، فهو مواطن إنجليزى ولكنه لا يشبه "لوك" أو "بركلى" ، ونظرتهما الكلاسيكية فى البحث والدراسة وشكوكهما تجاه الدراسات التى تخرج عن نطاق الاهتمامات المباشرة، ورغبتهما فى تطبيق الفلسفة على مجموعة من المشكلات القليلة، إن وضع سبنسر بين المفكرين الإنجليز يشبه " هوبز " فكل المشكلات تحتل دائرة اهتمامه، ولا يخشى الخوض فى جميع الميادين ، ويميل إلى التوحيد والعلم، وميدان بحثه يشمل كل عالم الخبرة ، كان مغرما بأن يضم فى عبارة واحدة أو فقرة واحدة، السديم ونجوم البحر، والبدائيين والجزئيات، وقوانين الحركة والمؤسسات الأوروبية، ولم يكن

هذا الاختيار لمثل هذه الموضوعات المتنوعة بسبب حبه للتغيير، أو رغبة منه فى سرد الأمثلة والتوضيحات العديدة، وإنما جاء ذكره لها لأنه كان يعتقد أن لديه معادلة واحدة يمكن أن تضمها جميعا . من جهة أخرى، كان يختلف عن هوبز بتمسكه بنص معادلته، وعدم خوفه من استخدام عبارات وألفاظ شديدة التجريد، وتكراره المستمر وتوضيحاته لكل الجوانب الأساسية لفكرته الرئيسية. أقول، إن هذا الربط بين كلية الهدف والتعبير المجرد أو الجمع بين الهدف الكلى والتعبيرات النظرية المجردة، من الصفات التى لا تنتمى إلى الفكر الإنجليزى بصفة عامة، وتجعل سبنسر يقترب من هيجل، ومن كل أصحاب الصيغ التى تفسر العالم ككل، يحب الإنجليزى الذى يكتب عن الفلسفة عادة الطريقة السقراطية، وادعاء المحبة للعبارات البسيطة والواضحة، ولكن "سبنسر" دائما يتحدث كمن كان صاحب سلطة علمية، فإذا ما وجهت النقد إليه يجيبك بعدم قدرتك على فهم أفكاره ووجهات نظرة، ولا يجيبك كما كان قد يجيب به كل من "سقراط" أو "بركلى" بأن الفاقد على درجة كبيرة من المعرفة والعظمة حتى أنه لا يستطيع فهم الأفكار البسيطة لإنسان عادى واقعى ، وإنما على العكس تماما فأسلوب "سبنسر" يقترب كثيرا من أسلوب هيجل، يدرك أن معادلته أو نظريته لن تدركها إلا العقول المتدربة، ولها كفاءته الفكرية نفسها ، وقضوا وقتا طويلا مثله وسط التأملات، وأصبح لديهم القدرة على الفكر التركيبى ، والواقع أن هذه الصفة التركيبية لفكره هى التى وضعته بين المفكرين البارزين لهذه المرحلة الثالثة من الفلسفة الحديثة، ومن الواضح كما قد لاحظنا باستمرار أن المهمة الرئيسية للفكر الحديث، تركزت فى اكتشاف الوحدة الكامنة وراء الجوانب والخطوط المتشعبة والمختلفة للبحث، والتوفيق بين التناقضات الميئوس منها، وتوحيد العالم الذى تآمرت العاطفة الفوضوية والنظرة التحليلية على تمزيقه والفصل بين أجزائه، قام " سبنسر " فى كل أعماله بدور الموفق والموحد، والساعى لتحقيق الانسجام من خلال التركيب، وإلى محاولة إظهار التناقضات من أجل إثراء الفكر بوحدتها العضوية، فالعلم والدين، والمذهب التجريبى والعقلى ، ولوك وكانط، والأنانية والغيرة، والآلية والتطور، والطبيعة والتاريخ – كلها عبارة عن تناقضات وقوى متعارضة حاول سبنسر إعادة توحيدها بصورة نقدية، حتى من خلال الصراع القائم بينها . كان عالمه أيضا عالما مليئا بالصراعات، ولكن وحدته كانت فوق

كل هذه الصراعات أو كامنة فيها . إن جانبا كبيرا من شهرة "سبنسر" يعود إلى هذا النهج التنظيمى الضارب فى كل أعماله، ولعل ذلك السبب فى إعجاب صغار الدارسين به، وبالروح التى يتناول بها موضوعه ، كانت مقولاته تبدو أكثر واقعية وتجريبية، عن مقولات هيجل ، أو غيره من الفلاسفة الموحدين، وكانت نظريته فى إعادة توزيع المادة والحركة لوصف عمليات الطبيعة أقرب للروح العلمية عن مفهوم هيجل عن المطلق، كانت عملية الانتقال من "اللا محدد"، واللا متجانس ، التى جعلها العملية الرئيسية فى كل عمليات التطور فى الكون- عملية مقبولة ومن السهل إدراكها عن نظرية السلب عند هيجل ، ولذلك قد ينسى المرء بالفعل أن أحكام " سبنسر " عن العالم الخارجى توحى "باللا معروف" الغامض الذى يقول به، والذى يسبب الجهل بهويته وغموضه نوعا من الشك وعدم القدرة على الفهم لكل حكم يتعلق بوحدة عملياته، وبنفس الروح تلاحظ أن السيد سبنسر يؤكد بأنه يعرف كل شىء، ولا يعرف شيئا فى الوقت نفسه عن هذه الوحدة الخاصة بالحقيقة العلمية. إن العالم الواقعى الحقيقى فى رأيه هو هذا اللا معروف ذاته، والمطلق سر لا يمكن اختراقة، ولا يستطيع الوعى تجاوز حدوده، ولذلك يرى "سبنسر" أن محدودية المعرفة تعد الهزيمة المأساوية للغاية العليا للمعرفة ، ولن يستطيع العقل الإنسانى أن يصل إلى هدفه الحقيقى إطلاقا، ولا يحدث ذلك بسبب عدم اكتمال الفكر الإنسانى ، وإنما بسبب أن المعرفة الحقيقية للحقيقة الخارجية تعد فى جوهرها مستحيلة الإدراك، ومتناقضة، وميئوسا منها، ومع ذلك كان لدى سبنسر دائما معادلته الكلية، وبالأخص قانونه الخاص بالتطور ، ويرى أن هذه المعادلة صحيحة بالنسبة للطبيعة الموضوعية، والعالم الواقعى ، وبالنسبة لكل شىء يجاوز الوعى ، إن البناءات المثالية للمطلق سوف تعد مستحيلة؛ لأن المطلق هو "اللا معروف"، ولكن توحيد العلم والبناء التجريبى لقانون موضوعى يصبح ممكنا بالرغم من أن الحقيقة الخارجية غير قابلة للمعرفة أساسا .

إن التاقض الظاهرى الذى اشتهر به "سبنسر" هو صفة لاصقة ومميزة لكثيرين من المفكرين المحدثين، وسوف نؤجل حديثنا عن اللا معروف للجزء الثانى من هذه المحاضرة، أما الآن فلعلنا نلاحظ من منطلق تاريخى بحت أن الشكاك وعشاق الأسرار (المنتشرين فى عصرنا) يهتمون جميعا وبدرجة شبه متساوية بنظرية

اللامعروف عند "سبنسر"، فئة منهم بسبب شكه الشديد، والأخرى لأنها وجدت فى السيد سبنسر وفى حديثه الغامض فى هذا الموضوع ما يثير حماسهم الدينى ومناجاتهم ومشاعرهم الدينية التى لا يمكن وصفها بالكلمات . حقيقة أن الأشياء فى ذاتها عند كانط تشبه هذا اللامعروف أو غير القابل للمعرفة، ولكنهم على الأقل يتميزون ومنفصلون عن الظواهر القابلة للمعرفة، فكل ما حاول كانط القيام به هو محاولة توحيد عالم الحياة الباطنية ، أما عند "سبنسر" فإن معرفتنا بالعالم الخارجى هى التى يتم توحيدها، بالرغم من أننا لا نعرف عن هذا الخارج إلا واقعة وجوده فقط ؛ لذلك الوحدة بين القابل للمعرفة وبين ما هو غير قابل للمعرفة فى فلسفة سبنسر- تعد وحدة فاسدة، فالتوفيق بينهما فى هذه النظرية يشبه التوفيق بين العلم والدين فى "المبادئ الأولى" والحقيقة أن كل محاولات التوفيق أو "التوفيقات" التى قام بها "سبنسر" تبدو فيها التناقضات أو المسائل المتعارضة، غير ذات أهمية ، ثم يتم تجاهلها تماما بعد ذلك، فتدخل المسائل المتعارضة، والاهتمامات التى يتم التوفيق بينها فى معادلة التوفيق، مثلما يدخل الميت فى مرثية "أيوب" إلى "شول" ، فيجد السكينة "فهناك العظيم والوضيع، والخادم المتحرر من سيدى . "ويجلس السجناء فى سكينة وهدوء ، ولا يسمعون صوت سجّانيهم" فهكذا تستقر كل المشكلات الكبرى فى الفلسفة والمسائل العلمية والعواطف الدينية ، داخل معادلات سبنسر وتركيباته .

إن تأثير سبنسر فى العصر والمناقشات الحديثة لمعادلاته ونظرياته تعد من أهم الفوائد العملية لمذهبه ، كان سبنسر يعيش فى عصر يحتاج إلى سماع اللغة الروحية ومتعطشا للحقيقة أو لأى شيء يقدم له بصيصا من الأمل، ولعل ذلك هو السبب فى اهتمام الكثيرين بمعادلاته بالرغم من غموضها، وفى دورها الهام فى الفلسفة الإنسانية ونظرياتها، لقد ظل مذهب سبنسر كله عبارة عن برنامج واسع لفلسفة التطور، وفكرة المؤلف ، وبالتحديد إعطاء تفسير عام لطبيعة العملية التاريخية تعد فكرة عظيمة ، وإن كنت لا أجد فى معادلته الفعلية شيئا ناجحا أو مقنعا، فعمليات التفاضل والتكامل التى حاول وصفها فى معادلته، جاءت نوعا من التعميم الخاطئ مقارنة بتعريفه المشهور للتطور؛ لذلك لا يمكن وصف كل العمليات التاريخية بهذه المصطلحات المجردة، ومازالت العمليات التاريخية التى تشملها معادلته محدودة

لحد كبير من حيث قيمتها التاريخية . ولكن بالرغم من ذلك كله تظل الفكرة العامة، القائلة بأن العالم الخاضع للآلية أو عالم الآلية الطبيعية – يجب أن يكون له جانب تاريخى أيضا ، تعد فكرة عميقة ومتغلغلة فى الفكر الحديث كله ، وأعتقد أنها القيمة الرئيسية لكل فلسفة القرن ومنجزاته الفكرية .

- ٧ -

ونجد خارج دائرة هذه الآراء الخاصة للسيد "سبنسر" مجموعة من الآراء والجهود الفلسفية التى حاولت أن تقيم مجموعة من المذاهب الفلسفية التى لا تخلو من بعض العناصر المثالية، وتعد هذه المذاهب ذات أهمية كبرى بالنسبة لعصرنا ومشكلاته، حتى أنى قد أجد نفسى مقصرا، إذا لم أعرض لها فى هذا العرض الجزئى الذى نقدمه، وأشير هنا إلى المذاهب المشهورة المسماة بالمذاهب الواحدية، ففيها تظهر المثالية بصورة غير مباشرة، فتصور العالم روحا، هذا التصور الذى ظل قرونا طويلة يحلم به العشاق ويعبرون عنه بالصور المجازية قد ظهر الآن تحت مسميات مختلفة ، مثل نظرية "المادة – عقل" أو مذهب « الجانب المزدوج » . إن قراء الفكر الحديث يعرفون الأحكام القائلة بأن مذهب التطور قد علمنا وحدانية كل الوجود أو واحديته، وهذه الواحدية تعنى أن العالم كله قد صنع من مادة واحدة، وأن هذه المادة تتصف بأن لها صفاتها المادية الأساسية وصفاتها العقلية الأساسية، إن شوبنهور الذى يعد مذهبه مذهبا دقيقا وعميقا– مقارنة بهذه المذاهب الحديثة – استخدم عبارات توحى بالواحدية ، كان يقول إن الإرادة هى علة الطبيعة المادية "منظور لها من الداخل" بينما تعد قوانين الطبيعة الإرادة "منظور لها من الخارج" وباستخدام هذه العبارة وانتزاعها من مذهب شوبنهور حاول العديد من المفكرين المعاصرين التوفيق بين الفلسفة والعلم بالطريقة التالية :–

يقول هؤلاء المفكرون بأن الطبيعة تبين لنا وجود مجموعة من العمليات المادية الخاضعة لقانون محدد ، ونعرف من الخبرة أن المادة شىء حقيقى ، والأفكار

المثالية التى قال بها الفلاسفة الكانطيون ، أو ما يسمون بالفلاسفة بعد كانط أفكار خيالية، بل وذاتية كانط نفسه كانت غير علمية، والعالم الحقيقى يظهر أولا كعالم مادى ، به مادة متحركة ، والآن مـا هذه المادة المتحركة؟ توضح التجربة أن فى بعض الكائنات العضوية المعقدة التركيب ، وبالأخص فى الأجهزة العصبية لهذه الكائنات تعرض أجزاء معينة من المادة بعض الصفات العقلية، ولذلك تكون حركة الجزئيات مصحوبة بنوع من الوعى ، وكلما كانت المراكز العصبية عالية التركيب والتنظيم زادت درجة الوعى ، وكلما كانت بسيطة كان الوعى بسيطا، حتى يصل إلى أدنى مستوياته فى الكائنات اللاوعية ، والمادة الميتة، يقول لنا مذهب التطور أن عملية التحول من الأدنى إلى الأعلى فى العمليات المادية عملية مستمرة، ويظهر الأكثر تعقيدا من الأبسط والكائنات الواعية هى سلالة كائنات لا واعية فى الأصل ، كذلك يمر كل فرد وا ع فى نموه من البيضة من حالة كتلة صغيرة من البروتوبلازم إلى حالة الكائن العضوى العارف والمفكر ، فكلما تم تنظيم المادة أعلن العقل عن وجوده ، وعندما يختل المخ بسبب الشيخوخة أو المرض يضعف العقل أو يتلاشى، فما نتيجة ذلك، وما معنى كل هذه الوقائع؟ ألا يعنى أن العناصر المادية توجد قبل المخ، وأنها قد تجمعت مع بعضها بعضا لكى تشكله، لذا توجد عناصر العقل قبل العقل الواعى نفسه ومنفصلة عنه، وبتجمعها تنتجه وتشكله، وماذا يعنى ذلك أيضـا ؟ أليس مـن الواضح أن عناصر العقل وعناصر المخ لا تبقى لنوعين مختلفين من الجواهر، وإنما تنتمى لجوهر واحد، وأن الوعى يبدو كما لو كان الجانب الباطنى ، لهذا الشىء الذى إذا نظر له من الخارج يكون مخا، وأن كل ذرة من ذرات المخ تكون مجرد ممثل فى عالم الفزياء لعنصر من عناصر هذا الشىء المسمى بالعقل؟ إن العالم الذى يقول به مذهب التطور، هو فى الحقيقة عالم مكون من عملية واحدة مستمرة، فنجد فى أحد طرفى هذه العملية ما يبدو مادة ميتة، وفى الطرف الآخر- أى فى حياتنا الباطنية - نجد ما يبدو عقلا خالصا ، فكيف لعملية واحدة أن تحوى هذين الشيئين المختلفين؟ ومع ذلك استمرار العملية وحضورها خلال كل مراحل التطور على كوكبنا، وغياب الدليل على التدخل الخارجى ، كل ذلك يبين أو يشير إلى ضرورة وجود مادة واحدة حقيقية من البداية إلى النهاية، بالرغم من تنوع تجلياتها ومظاهرها، ولابد أن تكون هذه التنوعات المختلفة مجرد

مظاهر خارجية ، وليست تنوعات حقيقية على الإطلاق ، وما تسمى مادة ميتة كانت دائما فى جوهرها عقلية، والوعى المعروف لنا فى حياتنا الباطنية يكون له جانبه المادى الذى نسميه بالمخ، إذن الجوهر نفسه "إذا نظر له من الداخل" يظهر عقلا، وإذا "نظر له من الخارج" يسمى مادة .

فى فقرة مشهورة فى كتاب م . تين (٧) عن "الذكاء"، استخدم مسألة النص وترجمته،لشرح هذا المذهب فى كتاب الطبيعة، حيث يظهر فى صفحاته النص وترجمته جنبا إلى جنب، أو كسلسلتين: من الظواهر العقلية والمادية للعالم . ففى بعض الأجزاء يظهر "النص" وحده للملاحظ (مثلما يعرف كل فرد منا حياته الباطنية)، بينما عندما نلاحظ المادة الميتة فى بعض الأجزاء الأخرى تظهر لنا الترجمة وحدها وليس "النص" وينتج عن هذا مهما تعددت ترجماتنا للنص، فإن النص وترجمته متوازيان ومتناظران، وبالمعنى العميق ما هما إلا واحد . وهكذا قد أوحت نظرية التطور لعديد من المفكرين المحدثين بنظرية الواحدية .

وفى تطور لاحق بدأت التعبيرات عن المذهب تختلف اختلافا واسعا، فقد قدم "كليفورد" فى أحد مقالاته الرائعة عن "المادة . عقل" صياغة جديدة للمذهب الواحدى الحديث وأعطى للواحدية الحديثة واحدة من أهم صياغاتها الهامة، وبصورة منفصلة تماما واصل "مورتن برنس" فى جامعة بوسطن دراسة الواحدية، وبعد عدة سنوات وصل فى كتابه "طبيعة العقل والمذهب الآلى الإنسانى" إلى الفكر نفسه ، وصرح بأن الواحدية لا تعنى أن المادة الحقيقية للعالم . لا يمكن معرفتها، أو أنها تمثل (س)، وحين ننظر لها كما ننظر لحالتنا الداخلية تظهر عقلا، وعندما تنظر لها من الخارج تظهر مادة ، فالمسألة على العكس من ذلك ، فالمادة الحقيقية للأشياء عند كل من كليفورد، ود . "برنس" ، ما هى إلا العقل ذاته، ويكون معروفا لنا مباشرة، ونعرف ماهيته الحقيقية من إحساسنا بمشاعرنا الخاصة، ونعرف بصورة غير مباشرة وغامضة، عندما يكون مشكلا من مشاعر غير مشاعرنا، تؤثر على مشاعرنا الخاصة من الخارج، وبالتالى تكون أفكارنا عبارة عن أشياء مادية من الخارج، لذلك العالم فى حقيقته عقل، ولكن لا يكون بالضرورة عقلا واعيا، وإنما مجرد مجموعة ضخمة من المشاعر الأولية، التى حين تتصل ببعضها بعضًا مثلما يحدث فى أجسامنا الحية

العضوية، وحياتنا العقلية المعقدة، يمكن أن يحدث الوعى أو يكتمل، إن عملية التطور هى عملية تنظيم هذه "المادة عقل"، والقوانين الآلية للطبيعة هى قوانين العلاقات بين ذرات هذه "المادة – عقل"، وليس هناك إلا مادة واحدة تتكون منها كل الأشياء .

إن الكثيرين من أنصار الواحدية لا يفضلون هذه الصياغة البسيطة، ويرون أن حقيقة المذهب تكمن فى القول بأن المادة والعقل هما ببساطة جانبان مختلفان لمادة جوهرية واحدة وتامة، ولا نعرف إن كانت واعية أم غير واعية، حية أو غير حية، تشعر أو لا تشعر، فالمادة الحقيقية عبارة عن "س"، ولها وجهان أو جانبان وتشبه جوهر "إسبينوزا" ، نستطيع أن ندرك جانبيه المادى والعقلى من الخبرة ، ولكن لا نستطيع أن ندرك ماهيته الحقيقية من معرفة هذين الجانبين .

كان هذا الاتجاه أو الرأى من الاتجاهات المشهورة فى الفكر الحديث فهو اتجاه يقبل التحقق التجريبى ، كما يعتقد أنصاره، ويرتبط بمذهب التطور، وإن كان فى الوقت نفسه بعيدا عن المتطلبات النقدية، التى باتت ضرورية فى الفلسفة عند كانط، إن هذا القول الساذج لإمكانية بناء "الذات" من مجموعة من المشاعر، والإيمان بأن هذه المشاعر يمكن "أن تتجمع بطريقة معينة" ، أو "تنظم نفسها"، ولا تبين الخبرة لنا وجود مثل هذه المشاعر المستقلة، واستحالة وجودها بدون ذات تضمها وتنظمها والاعتقاد فى واحدية الأشياء دون أساس قوى من الخبرة – كل هذه الأشياء قد جعلت من الواحدية التجريبية الحديثة مجرد رأى أو اتجاه، وليس فلسفة على الإطلاق، والحقيقة وإن كنت، وكما سوف ترى فيما بعد، قد استفدت من آرائها، إلا أنى لست مقتنعا بقبولها .

– ٨ –

وهكذا ننهى عرضنا لكيفية ظهور مذهب التطور، وسوف نتناول فى محاضرة لاحقة القيمة الإيجابية التى أضافها المذهب للفلسفة، مثلما نفعل دائما عندما أترك جانبا موقف المؤرخ، وإن كان فى هذه المرة سوف أتركه بصورة نهائية وأتوقف عنه تماما فلقد سافرنا طويلا معا، ونستطيع القول بعد أن قطعنا هذا الطريق الطويل معا أننا قد وصلنا إلى مشكلات عصرنا الحاضر، وإن كنت قد حاولت سرد قصة حقيقية

سردتها بعباراتى ، وبأمثلة توضيحية من عندى ، وبلغة شعبية إلى حد ما، وبصورة عامة قد تؤدى إلى سوء فهم الفيلسوف، إلا أنى كنت دائما أود أن أترك التاريخ يغض عن مكونه الباطنى ومعناه، ويتحدث لنا عن حياته، ويقدم لنا نقدا للأخطاء والأفكار التى واجهتنا . ولعلكم لاحظتم أثناء العرض، الموضوعات التى كنت أتفق معها بصورة عامة، والطبيعة العامة لمذهبى الفلسفى ، بل وفى مواضع عديدة وخاصة فى المحاضرات الأخيرة حاولت إضافة بعض آرائى الخاصة للعرض التاريخى ، ولكن من الحين فصاعدا لن أتخذ موقف المؤرخ ، الذى ينتقد دائما، وإنما موقف الدارس الذى يخاطر بعرض وجهة نظره فيما يجده مستحقا من الموضوعات . فى المحاضرات الأخيرة سوف أعرض لب فلسفتى ، مع إشارة خاصة للموضوعات التى قد عرضنا لها، وفق الحد الذى وصلنا له فى دراستنا أو بحثنا، سوف أحاول أن يبدو مذهبى الفلسفى نتيجة منطقية وضرورية للعملية الفكرية التى أقوم بوصفها لحضراتكم، فأنا كما تعلمون فيلسوف مثالى ، وأعتقد فى صحة تحليل كانط لمعرفتنا، وخطأ كانط، الرئيسى فيما صرفة من التحليل، وأفتراضه للأشياء فى ذاتها التى لا فائدة منها ولا قيمة لها ، كانت دراسته العميقة للحياة الباطنية للعقل دراسة وافية ؛ لقدرته على إدراك الفروق الدقيقة بالتزامه بمنهج صارم ، فقال بأن المكان والزمان عقليان، وأعتقد أن ذلك مسألة لا شك فيها، وقال بأن كل الأحكام تعتمد على ذاتى العميقة، وتعتمد كل معارفى على وحدتى مع هذه الذات العميقة . ومن جانبى أعتقد أن تلك هى الحقيقة العميقة للفلسفة، أو أعمق حقائقها على الإطلاق، ولكن كانط لم يوضح حقيقة هذه الذات العميقة، ومن المؤكد أنها ليست ذاتى الواعية التجريبية، وليست الشخص المسمى باسمى الشخصى ، ولقد وجدت لدى المثاليين المتأخرين العديد من التفسيرات لمعنى هذه الذات العميقة، ولعلكم لاحظتم مدى إعجابى الشديد بالصيغة التى وضح هيجل تناقض الوعى ، والصراع بين معرفة الذات وسيطرتها بوصفها لب حياة هذا الذات العميق العاطفى ، وإن كنت لا أعتقد أن هيجل قد قال الحقيقة كلها بالنسبة لهذا الذات العميق، لقد وجدت الحقيقة فى قول شوبنهور، بأننا لكى نعرف الذات ، لابد أن نراقبها أولا حين تمارس دورها فى العالم، ليس بسبب أن وقائع العالم تكون بالفعل خارج الفكر ومستقلة عنه، وإنما بسبب أن الذات العميق بالرغم من أنه واحد

إلا أنـه يحتاج إلى وقائع- حسية لا حصر لها للتعبير عن إرادته، ويكتب أفكاره فى رموز مبهمة، نطلق عليها اسم الخبرة ولذلك أحب دراسة العلم، وعندما أدرس العلم، أدرسه مستسلما ومستقبلا لكل ظواهرة، تماما كما لو كانت الذرات والشموس والعقول والخلايا العصبية والآلية عبارة عن أشياء مستقلة، ولكنها ليست أشياء فى ذاتها، وإنما مجرد تجليات أو تظاهرات للذات، ولهذا السبب يجب أن أتقبلها كما هى ، ولا أحاول، مثلما فعل الرومانسيون ، البحث عن تأويلات رمزية لهذه الوقائع الحسية قبل أن يفحصها العلم فحصا كاملا، وأثق تماما وبصورة كاملة فى صحة المعنى القائل بأن الذات تتجسد فى العالم، وأعتقد فى صوابه، ولذلك لا أحاول تخمين هذا المعنى المتجسد فى الرموز المبهمة قبل أن يتم فحصها بصورة تجريبية، ولا أمل من سماع قصة التطور، وذلك لأنى على ثقة تامة، بأن كل نظرة زمنية للأشياء تعد نوعا من الوهم، والذات العميق (الحقة) تخلق الزمان، ولا تخضع له، وأوافق على هذه الحيلة، حيث تخفى طبيعتها الحقيقية فى الحمم والشهب والنيازك، وتتظاهر بعدم وجودها فى العالم اللا عضوى ، وبأنها انحدرت من سلالة القردة ، وباختصار تتظاهر بأنها قد لا توجد فى كل الأشياء، تلعب لعبة الاختفاء التى يلعبها الأطفال، بين العصور الزمنية المنسية، وعندما لم يكن هذا الكوكب قد وجد بعد، وتعترض بأنه بدون هذا الدور الذى تمارسة، ربما لم يكن فى مقدورها أن تتعلم كيف تفكر .

إن الذات لها ملاهيها ومآسيها ، وليست ملاهيها مجرد مسرحيات هزلية ، أو تكون مآسيها مجرد مسرحيات مجنونة، فكل له قيمته، ولا تقل قيمة الملاهى عن قيمة المآسى . إن الذات يكون حاضرا فى التطور مثلما يكون حاضرا فى الرذيلة والجهل، تلك هى مظاهر روح العالم الذى نراه من خلالها، وما علينا فقط إلا أن نراقب كل رداء يرتديه بصبر، ونسمع كل صوت يبوح به، لأن وراء هذا الصوت وخلف ذلك الثوب تحيا الحياة الأبدية، وتقول الفلسفة لكل واحد منا إن هذه الحياة هى حياتك ، فكل شىء هو أنت لذلك لا نستطيع أن نسأل عنه قبل أن يكشف لنا البحث العلمى ، ومثلما كشفت نظرية التطور عن الوحدة الشاملة لسلسلة طويلة من الظواهر، وعن النمو الذى يربط الإنسان المتحضر بالإنسان البدائى ، والبدائى بأسلافه من سلالة الحيوان، الذى يرتبط بدوره بأسلافه من الكائنات ذات الخلية الواحدة، وكشفت لنا

أيضـا عن حيلة كل ذلك بالمادة غير العضوية للقشرة الأرضية الأولى، وبصلة هذه القشرة الأرضية بالكرة الأرضية السائلة، ثم صلة هذه الكرة المتوهجة بالسديم الأول، وربما يكون هذا السديم قد انفصل عن مجموعة من الشهب الملتهبة التى تصادمت مع بعضها بعضا ، أقول إننا لا نستطيع أن نسأل إلا بعد أن ينفتح أمامنا هذا الكتاب الرائع عن تاريخ الحياة الذى قد لا نعرف إلا بعض رموزه، ولكن معناه العام من السهل علينا إدراكه، وبعد أن يكشف لنا العلم محتوياته يومًا بعد يوم، حينئذ نستطيع أن نسأل من هذا الذات، وأى حياة تلك التى يسطرها فى كتابه ، أهو مجرد كيان خيال منذ الزمن البعيد، تماما مثل الزمن الأبدى الذى هو مجرد صورة خادعة يحاول أن يتجسد فيه ويعلن عن حقيقته؟ إن الصورة الخادعة ليست مجرد وهم، لأن الذات هو كل شىء، وعالمه هو الناتج الكامل والمختار لحقيقته الأبدية .

ولابد أن يوجد وراء كل هذه الصور الخادعة وتلك الأوهام معنى عميق لا نستطيع إدراكه بصورة كاملة، وأبعد من أن يصل فكرنا لكل حقيقته ؛ لأننا لا نستطيع أن ندرك إلا الأجزاء، فما هو الجانب من جوانب هذا المعنى العميق الذى تستطيع نظرية التطور أن توضحه لنا؟ ولكى نصيغ هذا السؤال بصورة محددة، ونجيب عليه إجابة قاطعة وواقعية، لا تكون مغرقة فى التصوف أو ضربا من الخيال، مثل تلك الإجابات التى نسمعها الآن، وأستطيع أن أعرض على حضراتكم الدليل على صحتها ، فإنى سوف أخصص الجزء المتبقى من هذه المحاضرات لمعالجة هذا الموضوع .

# الهوامش

(١) المقصود هنا كل مقطع من خطبة المسيح على الجبل يبدأ بـ "طوبى لـ .." إنجيل متى (المترجم).

(٢) روكيرت – فريدرنج: (١٧٨٨– ١٨٦٦) مستشرق وشاعر ألمانى ، كتب قصائد قلد فيها الشعر الشرقى القديم من أهم مؤلفاته "مرثيات الأطفال"، التى لحن الموسيقار "مالر" خمسة أجزاء منها (المترجم).

(٣) همبلوت، فلهم فون: (١٧٦٧– ١٨٣٥) كان صديقا لجوته وشيللر، اهتم بدراسة اللغات القديمة، وصار مرجعا فى علم اللغات، (المترجم)

(٤) ملحمة من الأدب الهندى القديم، باللغة السنسكريتية، وتعد جزء من "المهاهيهاراتا" (المترجم)

(٥) سكوت ، سيروالتر: (١٧٧١– ١٨٣٢) شاعر روائى بريطانى ، قصصه غنية بطابع رومانسى ، كتب "إيفانو" تناول فيها التاريخ الإنجليزى ، والطلسم، مارمون، السيدة البحررة، وسلسلة طويلة من القصص التاريخية (المترجم) .

(٦) لايل، سيرتشارلس: (١٧٩٧– ١٨٧٥) من أعلام الجيولوجيا الإنجليز فى القرن ١٩ شرح نظرية الوتيرة الواحدة التى نادى بها جيمس هانون (المترجم).

(٧) تين هيبوليت : (١٨٢٨– ١٨٩٣) مؤرخ وناقد فرنسى ، من أهم كتبه تاريخ الأدب الإنجليزى ١٨٦٤، "عن الذكاء" ١٨٧١، اهتم بعلم التاريخ وعلاقته بالحياة الاجتماعية.

# الجزء الثانى

# اقتراحات المذهب

## المحاضرة العاشرة

# الطبيعة والتطور : العالم الخارجي ومفارقته

نبدأ الآن فى التفكير فى مشكلات الفلسفة بالاعتماد على أنفسنا، ولا نكون قد تعلمنا كثيرا من دراستنا لتاريخ الفلسفة إذا لم تبين لنا هذه الدراسة أن عالم الحقيقة عالم جد مختلف عن تلك المفاهيم الساذجة التى يمدنا بها وعينا الفطرى ، فإن كان العلم التجريبى مملوءًا بالأفكار والمفاجآت، فإن الفلسفة قد أثبتت أنها قادرة على السير أبعد من ذلك ، وإن كان كوبرنيقس قد غير نظرة الإنسان الطبيعى للكون فإن كانط قد سار "بالثورة الكوبرنيقية "لما هو أبعد من ذلك، لقد حددنا مسار عملنا منذ البداية بأنه عبارة عن محاولة للتركيب أو للتأليف بين الأفكار التى قد أمدنا بها تاريخ الفلسفة ، ولا نتوقع إذا اتبعنا خطوات كانط والفلاسفة من بعده ، أن نحصل على آراء وأفكار أقل من تلك التى قد توصلو إليها، وكل ما نتمناه أن تأتى هذه الأفكار قابلة للبرهنة العقلية ومتوافقة مع وقائع الحياة والطبيعة .

- ١ -

لقد وصلت بنا دراستنا التاريخية إلى عالم النظام الخارجي ، والتفسير المثالى الذى قد عرضته أمام حضراتكم فى ختام المحاضرة السابقة قد يبدو أمام حضراتكم مجرد تفسير رومانسى غامض فاسمحوا لنا أن نتركه جانبا الآن، ولن أبدأ به وإنما بافتراض العلم الواقعى أى الافتراض السائد فى عصرنا، والقائل بأن هناك عالما واقعيا، تدركه حواسنا، وتعرفه بالخبرة المنظمة، ويستطيع علمنا الطبيعى إدراكه، ويعد هذا الافتراض الفرض المسبق لعصرنا وسوف ندرسه دراسة نقدية قدر الإمكان ،

ونحاول أن نعرف ما إذا كانت هناك محاذير معينة يجب أن نلتزم بها، أو ينقصه الأساس الفكرى أو أنه يجب تغييره قبل الأخذ به أو قبوله، كل ذلك سوف نحاول الإجابة عليه أو معرفته أثناء تحليلنا .

إذا ما تم قبول هذا الافتراض المسبق فإن المفكر الميتافيزيقى الذى يعارض الإنجازات العلمية وعلوم التجربة ، تعد معارضته لا قيمة لها ومتناقضة، لأن الاكتشافات العلمية كانت دائما من وجهة نظر المثقفين من المطالب الضرورية للفلسفة . وفى ختام الخطاب الرائع الذى ألقاه رئيس الجمعية البريطانية فى "كاردف" فى أغسطس من عام ١٨٩١ ، قدم رئيس الجمعية عرضا رائعا عن الاكتشافات العلمية الحديثة فى الفلك . يقول د. "هيجز " :-

"يعد الفلك من العلوم القديمة التى استطاعت تجديد شبابها، فلم يكن فى أى عصر من العصور بمثل هذا النجاح وتلك الاكتشافات العظيمة ، ولم يكن رواده ولا الدراسات التى تمت فيه بهذه الكثرة فى أى فترة من فترات التاريخ ... ولئن كانت معرفتنا بالظواهر منذ عصر "نيوتن" فى ازدياد مستمر، إلا أن الإنسان يتساءل الآن أكثر من أى لحظة من لحظات حياته الماضية عن ما هو الواقع النهائى الكامن وراء العالم الذى ندركه أو هذه المدركات؟ أهى مجرد أحجار الشاطئ الصغيرة التى نلعب بها؟ أم أنها المحيط النهائى للحقيقة" ؟

فإذا ما تتبعنا النتائج المترتبة على ما قاله الدكتور "هيجز" فإنه يتضح أنه كلما زاد الانشغال بدراسة الظواهر الطبيعية زاد اقتناعنا بأن هذه الأشياء ليس كما تبدو لنا، - والزمان والمكان ، والمادة والحركة ، والحياة . والوعى الإنسانى ما هى إلا مجرد مظاهر لحقيقة أعمق أو تجسد محدود لها أو ظهور فى الزمان، فإذا كان هذا العالم من الخبرة عالما حقيقيا فإن حقيقته لابد أن تكون أعمق كثيرا من خبرتنا، أفلا يمكن أن يرشدنا تحليل التجربة وموضوعاتها عن مكان هذا الواقع الحقيقى الكامن وراء المظهر، ومع ذلك لا يندمج به ؟

إن عالم هذه الواقعية العلمية عالم يقع أولا وقبل كل شىء فى المكان والزمان، ولقد سبق أن بين لنا "كانط " أن الزمان والمكان، نفسهما عبارة عن الشروط المميزة للقانون الطبيعى والمعرفة الإنسانية، والواقع أننا سوف ندخل فى تعقيدات لا حصر لها إذا

ناقشنا الآن تناقضاتهما، ولذلك اسمحوا لنا أن نؤجل الحديث عنهما لمرحلة لاحقة، وأن ننظر لمحتويات العالم مباشرة كما تقدمها لنا الخبرة، فنجد في المكان عالم النجوم والسدم، بوصفه العالم الذى حدثت به كل التغيرات التى وقعت فى نطاق معرفتنا، وهذه التغيرات كما عرفها العلم الطبيعى ، عبارة عن - إذا ما استخدمنا العبارة المشهورة - نوع من " إعادة التوزيع" للمادة والطاقة ، ونعلم تماما وفقًا لمعرفتنا حتى الآن أن المادة والحركة لهما كميات ثابتة، وإعادة توزيعهما هو الذى يغير صورة العالم الطبيعى وأما بالنسبة لمدى هذه التغيرات وصفاتها العامة فإن عالم الفلك يقول لنا (وهنا سوف نستعير مرة أخرى عبارات الدكتور هيجز) :

"السماوات مليئة بالنجوم، ولكن هذه النجوم لا تكون موزعة بصورة غير منتظمة، فالنجوم المتوهجة تتجمع فى مجموعات معينة معروفة، وخلفيتها تكون مجموعة من النجوم الخافتة بأشكالها الحلزونية والمتعرجة ، وتزداد توهجا فى المنطقة المسماة بضرب اللبانة".

"ولكننا هنا من مكاننا وحسب وضعنا قد لا نرى إلا الفوضى وعدم النظام فى تلك النجوم، ولا نرى إلا نوعا من عدم التنظيم، فقد تكون النجوم متجمعة هنا ومتفرقة هناك ومنظمة فى مكان ثالث، والنجوم التى نراها متجمعة فى مجموعات قد يكون تجمعها غير حقيقى فى الواقع".

"هل نستطيع أن نفترض أن كل نقطة مضيئة، تكون مستقلة تماما عن النقاط الأخرى القريبة منها، وأن هذه النقاط تتجاور مع بعضها بعضا مثل تجاور حبات الرمل على الشاطئ، أو مثل ذرات الرمال التى تثيرها الرياح فى الصحراء؟ من المؤكد أن كل نجمة من الكوكب "العشرى" وكوكب "فيجا" ، إلى كل نقطة ضوئية صغيرة فى "درب اللبانة" ، يكون لها مكانها الدائم فى النسق السماوى من خلال تطورها البطىء فى الماضى ، ونرى نسق الأنساق ، لأن الملامح الخارجية لفئات ومجموعات النجوم والأشكال الحلزونية والملتوية، يتم إعادة توزيعها فى كل جزء، فالكل فى حركة دائمة، وتغير كل نقطة ضوئية مكانها فى كل ثانية بمئات الأميال، وبسبب المسافات البعيدة بيننا وبين النجوم وبين بعضها بعضا، لا نستطيع أن نرى إلا بعض التغيرات البسيطة فى مواقعها ".

"إذن أمامنا الآن "نسق الأنساق" و"ملامحه العامة" ، ويتجدد كل جزء من أجزائه، وتقترح خطوطه العامة، وجود عملية عامة للتطور الطبيعى ، ولقد تشكل مثل هذا الانطباع بصورة عامة، بسبب اعتبارين مشهورين، أولهما قديم نسبيا فى العلم، والثانى نتاج تقدم علمي حديث فى البحث الطيفى أو أبحاث الطيف . يقوم الاعتبار الأول على واقعة أن طاقة هذا النظام المادى الكبير، قد توزعت الآن بطريقة ، حسب طبيعة الحالة، تعد غير مستقرة، وتبدو أنها قد تتضمن فى المستقبل العديد من عمليات " إعادة التوزيع" ، بينما إذا نظرنا إلى الوراء وعدنا إلى الخلف، نرى أنه لابد قد تضمنت عملية طويلة ومستمرة، تكون قد حدثت فى الماضى وأدت إلى الحالة التى هى عليها الآن ، فالنجوم الساخنة الكائنة فى الفضاء البارد، والبعيدة عن بعضها بعضا، مازالت حتى الآن تفقد حرارتها بسبب الإشعاع ، فإذا ما تساءل المرء عن المصدر المحتمل لكل هذه الطاقة الحرارية ، التى مازالت تتبدد حتى الآن، فلن يجد أمامه إلا التفسير الوحيد المعقول، الذى تم تقديمه بعد دراسة مستفيضة لظواهر شمسنا، فالانكماش بسبب تأثير الجاذبية من المحتمل أن يكون المصدر الرئيسى لهذه الحرارة فى حالة الكتل النجمية الكبيرة، وإذا تم تحليل عملية الانكماش، بالعودة إلى الوراء، وتم تفسيرها فى ضوء الفرض السديمى الذى بات منتشرا فى أيامنا، يتبين أن كل نجم من النجوم، كان أكبر حجما مما هو عليه الآن، وأن الطاقة التى تخرج منه فى صورة حرارة، كانت مخزنة بوصفها طاقة "للوضع" للمادة المنتشرة على مسافات واسعة، وتتجاذب أجزاؤها مع بعضها بعضا، والتى عرفنا حالتها من تلك الكتل الضخمة التى خلفتها لنا السدم . إن عملية التكيف، وعملية تحول طاقة الوضع إلى حرارة، والشعاع الحرارى ، والانكماش المستمر للكتل النجمية، هى العمليات التى من المحتمل أننا نراها تحدث أمامنا" .

وتقدم الدراسة الحديثة للطيف دليلا ثانيا من البرهنة، يمكن أن يضيف نوعا من المعقولية لفكرة وحدة العملية التى تحدث فى كل السماوات، لقد قيل لنا أن النجوم تتجمع فى فئات، وتتصف بصفات مادية، بالرغم من عدم قدرتنا على إثبات ذلك، وأن اختلاف أعمارها والمراحل المختلفة لعملية التكثيف والتبريد، والتى قد نكتشفها فى عالم التطور النجمى الذى يتطلبه هذا الفرض السديمى ، وبالرغم من أهمية هذا القول إلا أن التأكد منه وعملية إثباته مازالت ناقصة .

فإذا سلمنا بهذه الفروض المتعلقة بنظام العالم المحيط بنا- ولقد باتت هذه الفروض أكثر احتمالا يوما بعد يوم فى ضوء الوحدة العامة للبناء المادى والقانون الطبيعى الذى يكشفها لنا التحليل الطيفى - فإن العملية التى تحدث تصبح متصفة بصفات متناقضة أو تثير إشكالا هاما ، فلقد لاحظنا أن طاقة هذا النظام تتغير وتتبدل ، ولكن التغيرات المتوسطة تظهر مطابقة لنمطٍ ، يفترض أن عالم النجوم الساخنة المضيء كما هو الآن ، لابد أن يكون محكوما بفترة محددة، من الوجود، فمنذ أن كانت هذه التغيرات تحدث فى اتجاه واحد فإن طاقة العالم النجمى يجب أن تنتهى أى تنتقل من أشكال وصور متوفرة إلى غير متوفرة . حقيقة أن الكمية النهائية للطاقة فى العالم تظل ثابتة، ولكن نفعها وقيمتها بالنسبة لاستمرار عملية العالم ، التى نلاحظها الآن ونعجب بها، سوف تقل تدريجيا، إننا لا نستطيع أن نكتشف أو نفترض افتراضا قويا، أى عملية تعويضية عامة وكامنة، تمكّننا من معرفة كيف يمكن أن يستمر التطور النجمى إلى الأبد فى أى جزء من الكون ، مهما كان كبيرا، بدون حدوث تغير كامل فى صفات الأحداث التى تتم فيه، فوجود نظام للنمو والتحلل ، وانتقال الطاقة من الأشكال العليا إلى الأشكال الدنيا، ثم عودتها مرة ثانية من الصور الدنيا إلى الصور العليا، وفى حالة وجود قانون لمثل هذه العملية فإن ذلك يفترض وجود نوع من "التوازن المتحرك" فى الكون، تكون حياته سلسلة طويلة من عمليات نضج وتحلل للأنظمة الشمسية والنجمية، وتصبح عملية "التحديد والتوالد فى كل جزء من أجزائه" من أهم ملامحه العامة، ولكن لسوء الحظ" الجزء الأكبر من الطاقة الكامنة فى هذا العالم المكون من النجوم الساخنة والفضاء البارد، بمجرد أن يصل صورة الطاقة الحرارية، التى تظهر فى أسطح النجوم ذاتها، سريعا ما تتبدد إشعاعاته فى الفضاء، وليس هناك شيئا منتظما أو معروفا لنا عن نتائج هذه العملية الإشعاعية حتى الآن، فنظام هذا العالم يتغير، وليس هناك عملية تعويضية كافية لمثل هذا التغير، فالعالم النجمى يقذف بفدائه من الطاقة أو بطاقته فى محيط الفضاء اللامتناهى ، فمتى يمكن الحصول عليها أو وجودها مرة أخرى ؟ ولشرح ذلك بصورة أكثر تفصيلا ، نقول إن كل نجم يتجه للبرودة طالما أنه يشع كميات ضخمة من الحرارة، فما الذى يعوض هذه الخسارة ويحافظ على بقاء النجم ساخنا؟ الإجابة هى أن انكماش كل كتلة نجمية بسبب الجاذبية، يحول دائما طاقة الموضع أو الوضع إلى طاقة - حرارية ولكن لا توجد

حالة واحدة من حالات الانكماش تستمر إلى الأبد ، والنجوم التى نعرفها لابد أن تشيخ وتموت ، فماذا يمكن أن يعيد الحياة إلى الكون البارد؟ هل يتم ذلك بتصادم المجموعات النجمية؟ إذا حدث ذلك فإنه فى جميع الحالات سوف يؤدى إلى حدوث انتشار فى المادة، وقد يشكل سدمًا جديدة، وقد تحدث العمليات الواسعة والكبرى للأنظمة المفردة مرة أخرى، ولكن كل ذلك قد يحدث بسحب قدر كبير من المخزون من صور الطاقة العليا (أى من طاقة الوضع، وطاقة الحركات النجمية النسبية) ولذلك ، الطاقة التى قد تكون موجودة أو حتى التى يمكن أن تكتسب من حدوث ذلك كله، وتصبح متوفرة، سوف تتبدد فى النهاية، وتتحول إلى إشعاعات، وتختفى فى أعماق الفضاء وتظل الطاقة تتناقص باستمرار .

إن قانون تحلل الطاقة واتجاه الصور العليا من الطاقة فى كل مكان مثل طاقة الوضع وطاقة الكتل المتحركة من المادة للتحول إلى الصور الدنيا للطاقة، وبالأقصى إلى الحرارة ثم إلى شعاع يختفى فى الفضاء، يعد اتجاها معروفا وأمرا شائعا فى كل أنواع العمليات المادية، وليس هناك إلا قدر محدود من الخسارة وعند حد معين، تستطيع أن تعود صورة الطاقة الحرارية إلى حدود أعلى للطاقة، ولا يتم ذلك إلا بأجهزة معقدة، فحين تقوم بتسخين المياه هنا على سطح الأرض تستطيع الحصول على البخار ، الذى يمكن أن ترفع به الأجسام إلى ارتفاع معين ، وبذلك تحصل على بعض الطاقة الحرارية المخزونة، والتى يمكن أن تستخدم فيما بعد ، أى تعد نوعا من الطاقة المتوفرة ، ولكنك لا تستطيع أن تفعل ذلك دون فقدان قدر كبير من الطاقة، فلكى تحول قدرا من الطاقة الحرارية المتوفرة لديك إلى صور عليا أكثر نفعا فإنه عليك أن تضحى بقدر كبير من الطاقة التى لديك ، حتى تستطيع تسخين الأجسام المحيطة بالمياه التى تريد تحويلها إلى بخار، وبذلك تجعل هذا القدر الكبير ينتشر فى الفضاء ويتحول إلى إشعاع، ولن تستطيع تعويض هذا القدر من المفقود من الحرارة، إذن الطاقة التى متوفرة لديك لا تستطيع استخدامها إلا بالاستغناء عن جزء كبير من الطاقة الحرارية التى لديك . حتى تستطيع الاستفادة من جزء ضئيل منها– ويبدو أن كوننا يسلك بالطريقة نفسها ، فطاقاته تبدد نفسها دائما بالانتشار فى الفضاء فى صور أقل دائما أو ما يسمى بالصور الدنيا من الطاقة فتفقد النجوم قدرا كبيرا من

الطاقة التى تستطيع أن تمد بها الكواكب، وحتى القدر الذى تعطيه وتوفره للكواكب يتم فقدانه باستمرار مثلما يحدث فى الأرض التى نحيا عليها، من خلال الإشعاع .

إذن إذا كان هذا العالم النجمى يمتلك فى الوقت الحاضر أى كمية محددة من طاقة الحركة أو طاقة الوضع المتوفرة فى صور متجمعة أى إذا كانت العملية التى نتحدث عنها محددة بجزء معين من الفضاء، فإن هذه الطاقة تتجه لأن تفقد نفسها فى صورة منتشرة، حتى أنه لن يمضى وقت طويل حتى تتوقف العملية كلها أو تنفد هذه الطاقة، ولابد أن يتوقف التطور .

هذا على الأقل ما يبدو لنا ، فالمشكلة تظهر لنا من زاوية أخرى، فإذا كان لهذا التطور أن يتوقف أحيانا فكيف يحدث مرة أخرى، وهل نستطيع أن نتصوره بدون بداية؟ إن العمليات الإيقاعية المتكررة التى يحدث فيها بتعديل منتظم لظروف معينة من السهل تصورها أنها موجودة دائما هكذا، فإذا نظرت إلى الماضى أو إلى الوراء قدر ما تشاء فإنك تجد هذه العملية قائمة فى أى لحظة من الزمان، وفى أى مرحلة من مراحل إيقاعها المتكرر المنتظم، ولكن العملية المادية التى تحدث منذ زمن بعيد، وتتم دائما فى اتجاه واحد أو خط واحد ولا تتكرر، وتبديد مستمر للطاقة بالتحول المستمر من الصور العليا إلى الصور الدنيا للطاقة، كم من الصعب تصور استمرار هذه العملية المادية إلى الأبد! والواقع إن الفرض الوحيد المعقول الذى يجعل مثل هذا التصور ممكنا هو الفرض الذى وصفه و.ك. كليفورد فى محاضرته "عن الكارثة الأولى والأخيرة [1]" يقول "كليفورد" إذا نظرنا إلى الحالة المحتملة التى كانت عليها الأرض فإننا نجد طبقا لحسابات معينة أن هذا الكوكب لابد أن يكون قد تصلب منذ عدد محدد من ملايين السنين، "بعد ذلك كانت الأرض سائلا باردا"، وقبل ذلك، وطبقا لحسابات معينة كانت الآن فى زمن معين قد انتقلت من الحالة الغازية إلى الحالة السائلة، ثم يضيف "كليفورد" :-

"وإذا ما رجعنا إلى الوراء أبعد من ذلك فمن المحتمل أن نجد الأرض قد سقطت من كتلة مادية كبيرة كانت تدور حول الشمس، وتناثرت فى مدارات حولها، ويحدث الشيء نفسه لكل جسم مادى عندما نتتبع تاريخه البعيد، إذ نصل إلى حدوث مثل هذا الانفجار أو الكارثة فى زمن معين، وإذا أمكن لنا أن نتتبع التاريخ البعيد لكل الأجسام

المادية الكائنة فى العالم بالطريقة نفسها فإننا نجد أنها كانت تنفصل دائما إلى أجزاء أصغر، وأنها قد سقطت ثم تحولت إلى الحالة الصلبة، فإن أمكن لنا عكس العملية، فإننا يجب أن نراها (الأجسام) تنفصل وتتحول إلى موائع (سوائل)، وعند حد معين، وفى مسافة غير محددة فى الزمان البعيد، يجب أن نراها وقد تحللت إلى جزئيات متناثرة تبتعد عن بعضها، ولن تكون هناك أى حدود لهذه العملية، ونستطيع الاستمرار فى العودة إلى الوراء قدر ما نشاء ، لذلك - وبناء على هذا الافتراض وإن كان واسعا جدا - نستطيع القول بأن قوانين الهندسة والميكانيكا الحالية ، كانت موجودة وصحيحة منذ زمن بعيد، وأثناء هذا الزمن الماضى كله، ونستطيع القول أيضا ، وبناء على ذلك ، بأن الكون منذ زمن بعيد جدا، كان يتكون من جزئيات محددة وتامة، تنفصل عن بعضها بعضا، وتقترب من بعضها بعضا ثم التحمت مع بعضها وكونت عددا كبيرا من الأجسام الصغيرة الساخنة، ثم نستطيع القول بعد ذلك أن عملية التبريد ما زالت تحدث حتى الآن . ولكن لعلك تلاحظ بأننا نقول ذلك دون وجود دليل لدينا على أن وجود هذه الكارثة يتضمن بالضرورية بداية حروب القوانين الطبيعية أو وجودها" .

ومن الواضح كما نلاحظ من أقوال "كليفورد" أنه ينظر لهذا الفرض على أنه مجرد فرض مؤقت ، ولكن كل ما نسعى له الآن، أن يكون لدينا تفسير معقول للعالم الذى يرتبط دائما وبصورة مستمرة بما حدث وبما سوف يحدث، وبعملية تشمل العالم كله وتمتد تجاه الماضى وتجاه المستقبل، ومن الواضح حتى الآن أن استمرار هذه العملية فى المستقبل مسألة من الصعب تصورها، أى من الصعب تصور حدوث هذه العملية التى تحدث الآن ، أن تحدث هى نفسها فى المستقبل أو أن تستمر إلى ما لانهاية، يقول "كليفورد":-

"إذا كان لنا أن نسافر إلى المستقبل .... وتعتبر الأشياء كلها تسقط، فإننا سوف نصل فى النهاية إلى كتلة رئيسية واحدة، وتصبح كل الأشياء قطعة أو كتلة واحدة، ترسل إشعاعات حرارية فى الفضاء الخالى ، وتتحول هى نفسها تدريجيا إلى كتلة باردة . وسريعا ما تتوقف الحياة والحركة فى تلك الكتلة الباردة وتصبح مجرد كتلة مجمدة ضخمة فى وسط الفضاء".

ومرة أخرى إذا ما تم تصور امتداد هذه العملية ( أى عملية العالم ) فى الماضى البعيد، أى إذا عدنا بها إلى الوراء فإننا نصل كما يبين لنا "كليفورد" إلى حالة من الانتشار الكبير والواسع للمادة، إلى الحالة التى تزداد فيها طاقة الوضع، أو تأخذ معظم صور الطاقة صورة طاقة الوضع، وتقل فيها النظم النجمية ذات الأسطح الشمسية الساخنة جدا، ففى كلتا الحالتين، كما يقول "كليفورد"، يكون افتراضنا بأن عملية العالم عملية واحدة، قائما أو مستندا على "فرض واسع" بأن "الوضع الحالى لقوانين الهندسة والميكانيكا كان قائما ومستمرا فى كل الأزمنة الماضية" ، أو بمعنى آخر أن العالم هو العالم الذى يراه وعينا العلمى ، والسؤال الآن هل التصور الذى حصلنا عليه الآن يعد تصورا صحيحًا؟

قد يكون ضربا من النفور من الثقافة الرفيعة أن نتوقف كما فعل الكثيرون عند هذا التصور المثبط للعزيمة عن الحالة الماضية والمستقبلية لعالمنا الذى تفرضه علينا هذه الاعتبارات وتلك الفروض، ففى الوقت المناسب لابد أن يتجه نقدنا للفروض ، المسبقة للبحث الحديث، إلى دراسة الجانب الأخلاقى والدينى لعالمنا الواقعى ، ولكننا لا نجرؤ الآن إجمال فروضنا بالنسبة للطبيعة، لمجرد أنها لا تشبع أهواءنا، ولابد أن نذهب بنقدنا لهذه الفروض إلى أبعد وأعمق من ذلك .

فإذا عدنا للجانب النظرى للموضوع، فإننا سريعا ما نلاحظ أن هذا التصور الخاص بالعالم الواقعى تصور مشكل إلى حد كبير، فقد نشك فى التماسك التام أو فى درجة اتساق ، تصوراتنا التجريدية للعالم المادى ، إذا ما سرنا بها إلى أقصى مدى وحين يتم توظيفها لتحديد عملية العالم التى من المحتمل أن تشمل الظواهر المعروفة، والتى قد تظل مستمرة إلى مالا نهاية فى الزمان، ولكن إذا وضعنا فى اعتبارنا أهمية التصور بالنسبة لنا، فإن جهودنا لن تذهب هباء .

والحقيقة أنه لا توجد تجربة أكثر فائدة فى الفلسفة من تلك التجربة أو الجهود التى أمامنا، أى أن تعمم تصوراتنا للأشياء، ونحاول أن نصل بها إلى أقصى مدى، ونعرف ماذا يحدث لها ، وأن نفترض صحتها فى كل مكان وزمان، إن هذه التجربة الفلسفية تشبه الاختيار الحاسم للتجربة الفزيائية فى المعمل ، إذ تحدد لنا نوع التصور الذى تتعامل معه ، ولماذا استحقت مثل هذه التصورات أو المفاهيم اهتمامنا،

ولذلك التصور الذى يتم تصميمه بدون تناقض، ويستخدم فى تحديد عملية - العالم الكاملة أو المستقلة بذاتها، ويتم تطبيقه بدون قيود أو حدود يصبح تصورا موضوعيا، ومن التصورات التى يمكن إثباتها، وتصدق على العالم الواقعى، وبصورة مستقلة عن وجهة نظرنا الإنسانية، أما التصور الذى لا تستطيع تعميمه ويبدو متناقضا مع ذاته ويثير الشكوك، بمجرد الذهاب به إلى أقصى مدى أو افتراض سريانه فى كل مكان وزمان فإنه يكون فى جميع الأحوال تصورا إنسانيا، وليس موضوعيا على الإطلاق، قد يتصف بالمصداقية، ولكن هذه المصداقية تعتمد على وجهة نظرنا الذاتية المحدودة، وعلى وضعنا الخاص والمحدود فى العالم، أى يمكن القول بأنه تصور إنسانى للأشياء، وليس تصورا ينبع من الحقيقة الأزلية الواقعية للأشياء، فمثلا تصور الأرض قائمة على فيل يقف بدوره على سلحفاة يعد تصورا متغيرا وإنسانيا، لأنه تصور مستقى من الخبرة الإنسانية المحدودة، وواضح أنه لا يمكن تعميمه ، وإذا ذهبت به إلى أقصى مدى تجد نفسك تحيا فى عالم قانونه الأساسى ، أن كل الأشياء تحتاج لشىء يحملها من أسفل، بينما لا نستطيع أن تجد من هذا الشىء الذى يحمل العالم ، أو الأرض أو أى شىء من الأشياء، لأن أى حامل للأشياء القائمة الموجودة فى العالم لن يكون هكذا، إلا إذا كان هناك ما يحمله من أسفل.

وهكذا طالما أن لا وجود "لسندٍ" يكون "غير محمول" من أسفل فى سلسلة محددة، وتكون هناك حاجة ضرورية لوجود هذا "الحامل غير المحمول" فى مكان معين، حتى يحتل أساسا ضروريا قد يوجد فوقه، فإن هذه السلسلة المحددة لا تصبح لها قيمة عند الاعتماد عليها لتفسير استقرار الأرض وثباتها، ولكن المسألة تختلف عند تصور (وهو تصور مثالى بحت) نظام الجاذبية فى الفضاء الفارغ- نظام قد يتكون من شمس وكوكب يتحركان بحرية كاملة حول مركز جاذبيتهما المشترك ، ولا يتأثران بأى تدخل خارجى ، وكلاهما جسمان كرويان ثابتان، هذا النظام بالرغم من عدم وجوده فى عالمنا المادى ، إلا أن من الممكن تصور وجوده، علاوة على ذلك إن مثل هذا النظام يمكن أن يقدم لنا حركات متغيرة لا حصر لها فى أوضاع أعضائه، فيدور الكوكب الصغير فى مدار ثابت حول شمسه الكبرى، أو يدور كلاهما حول مركزهما المشترك والحركة تكون ثابتة، ولن تكون هناك أى صعوبة فى التنبؤ بموقع وسرعة الكواكب فى أى وقت، وسوف تشكل المواقع الممكنة للكوكب على مداره منحنى مغلقا، ودورة واحدة من النظام

يمكن أن تمثل كل الدورات، ولن تكون هناك حاجة لأى سند أو تفسير من خارج النظام، وتكون الحركة فى عالم كهذا حركة لانهائية، فلا يوجد فى هذا الفضاء الفارغ أى شىء مادى يؤدى إلى بدايتها، أو يمكن أن ينهيها، إن تصور مثل هذا العالم يكون ممكنا ويكون مكتملا بذاته، ويمكن تصور وجوده بالرغم من أنه غير حقيقى على الإطلاق ، ولكن العالم الذى يتم فيه تفسير استقرار الأشياء بتصور أن الأرض قائمة على "فيل" وسلحفاة ، لا يمكن أن يكون حقيقيا على الإطلاق، لأن إما أن "الفيل" و "السلحفاة" لا يكون لهما أى وجود على الإطلاق، أو أنهما مثلهما مثل الأرض يحتاجان لما يحملهما حتى يمكن أن يحملا الأرض بدورهما، ولا نجد فى العالم المدرك ما يقوم بهذا الدور بصفة نهائية ودائمة .

لقد شرحت الفرق والذى يبدو معقدا لحد كبير بين التفسيرات والتصورات المتسقة وغير المتسقة للكون فى مجموعه، ليس لمجرد الرغبة فى الدخول فى تفصيلات غير ضرورية ، وإنما لكى نمهد الطريق لما أعتبره خطوة فى منتهى الأهمية فى بحثنا .

- ٢ -

لا يشك أحد فى مصداقية النتائج الاستقرائية السابقة للعلم الطبيعى ، خاصة عندما يتم الحكم عليها طبقا لفروضهم المسبقة، ولكنها استقراءات للعالم كما هو ظاهر أو كما يبدو لنا ، ولا يمكن أن تمدنا أو تقدم لنا نظرية حول العالم الواقعى كله، إن اهتمامنا الفكرى وحده، هو الذى أوحى لنا بتجربة ما إذا كانت التصورات التى قد تتضمنها هذه النتائج الاستقرائية قابلة للتعميم، وإلى الذهاب بها إلى أقصى مدى، وقدرتها على الصمود أمام هذه الاختبارات النظرية، والهدف من التجربة هو رؤية ما إذا كان العالم كما يظهر أمام الخبرة الخارجية يمكن أن يعتبر نموذجا صحيحا ومطابقا للعالم فى حقيقته أو كما هو بالفعل .

لنفترض أن عملية تجميع المادة وإشعاعات الطاقة فى الفضاء تعد نموذجا أو عينة للعملية الحقيقية التى تحدث فى الطبيعة، أو للعملية الطبيعية عموما، فهل نستطيع القول مع "كليفورد" بأن هذه العملية يمكن تصور استمرارها إلى الأبد بدون الوقوع فى

التناقض وعدم الاتساق؟ لقد عرضنا للتو لحالة النظام المثالى للشمس والكوكب، والذى يمكن أن نعتبره مثالا للعملية الافتراضية التى يمكن أن يتم إدراكها ، وأثبتنا إمكانية وجودهما وعدم تغير بنائهما المادى الداخلى ، وانتظام حركتهما فى دوائر مغلقة، وتصور بداية أو نهاية لهما ولحركتهما يعد قصورا مستحيلا من الناحية المادية، والكون الذى قد يضمهما هما فقط، يعد كاملا من الناحية المنطقية والمادية أيضا أو من حيث الفكر والواقع ، ولن يكون هناك أى تطور، ولا حاجة لافتراض وجود مثل هذا التطور أو تصوره، فهل عالمنا المرئى الذى يعد من العوالم الفاقدة للطاقة، والثابتة فى الكمية ، والذى يتجه فى الوقت نفسه إلى اتخاذ الصور الدنيا من الطاقة، عالم يمكن إدراكه وتصوره على أنه عالم أبدى ، ومستمر إلى ما لانهاية، بدون الوقوع فى التناقض ؟

الواقع أن هناك صعوبات كثيرة تواجه هذا التصور، فإذا كانت عملية التجميع (التصلب) التى تستمر إلى ما لانهاية مازالت قائمة فأى مرحلة تكون قد وصلت إليها الآن؟ الإجابة أنها مرحلة تتصف بخلل فى العملية، ونعتبر عملية التجميع ناقصة جدا، فالكتل المادية الموجودة أمامنا الآن فى العالم بالرغم من كبر حجمها، تعد صغيرة نسبيا، وعددها فى الوقت نفسه مازال كبيرا جدا، أى آلاف الملايين من الشموس، إذ ليس فى مقدورنا رؤية أى شمس من الشموس التى قد تكون أكبر حجما من شمسنا، قد يكون هناك بعض النجوم أكبر آلاف المرات من شمسنا من حيث الحجم ، ولكن لا تكون كبيرة بدرجة كافية، حتى نستطيع رؤيتها ، فكل ما نراه مجرد نقاط ضوئية، وحينما نرى السدم الواسعة بدلا من هذه النقاط الضوئية فإننا نستنتج وجود غازات منتشرة، أو مجموعة من الشهب المتناثرة التى لم تتجمع بعد، ووجود كميات هائلة من المادة المتجزئة، ولئن كان ليس هناك دليل أكيد على صحة هذه الواقعة، إلا أنها تؤدى إلى إثارة الشكوك، فإذا كانت عملية التجميع (التكتل) عملية مستمرة منذ الأزل، فإنه لابد من وجود بعض التجمعات الضخمة والكبيرة الحجم نسبيا التى نستطيع أن نراها فى الفضاء مثلما نرى السدم، وتظهر متماسكة مثلما يظهر نجم الشعرى اليمانية [٢]، إننا نتوقع رؤية الحجم المتوسط والصغير من الشموس إذا كانت عملية التجميع قد بدأت الحدوث من فترة محددة فى الفضاء، وإن المادية الغازية السديمية أو الشهب الضخمة قد بدأت تظهر من تلك الفترة المحددة ، ومازالت مستمرة ، ولكن ذلك

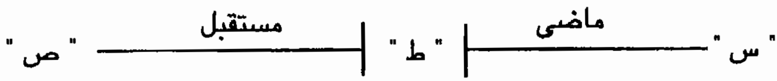
ليس افتـراضنا الـذى افترضناه ، فعملية التجميع الكلى (أو التكتل الكلى) المستمرة دائمـا ، أينما توجد المادة والتى كانت تحدث طوال الزمن الماضى ، مازالت نتائجها غير مكتملة !

كذلك عند النظر لمسألة الطاقة فى العالم، يفرض الشك نفسه مرة أخرى، فالطاقة تتجه دائما إلى الصور الدنيا وإلى التناقص والتبدد، ومع ذلك نجدها متوفرة بقدر كبير حتى الآن! فالنجوم الساخنة جدا، ومخزنها المتبدد من الطاقة، كان لابد أن يؤدى إلى حـالة التـجمـد وإلى إيقـاف عملية التطور أليس هذا النقص يعـد سببـا لإثارة الشك؟ أيمكن لتصوراتنا فى هذه الحالة، أن يتم تصميمها بدون الوقوع فى التناقض؟ ألا يجب أن تكون هذه التى تحدث منذ الأزل، وتسير فى اتجاه واحد أن تكون قد اكتملت منذ زمن طويل ؟

ولكن أود تصحيح هذه التفسيرات أو الفروض غير الدقيقة، بمواجهتها بطريقة "كليفورد" فى عرض حـالة التمـاسك الداخلى لتصوراتنا الحـالية الخاصـة بالقـانون الطبيـعى ، يقـول كليـفـورد : "إن الاجسـام الكائنة فى الكون، تثبت أنهـا قـد سـقطت وتصلبت وإذا استطعنا عكس العملية، نستطيع رؤيتها منفصلة عن بعضها بعضًا .. وعند لحظة معينة .. وفى مسافة غير محددة فى الزمان يجب أن تكون تلك الأجسام قد تحللت إلى جزئيات"، وإذا تم الاستمرار فى عملية العودة للوراء "تلاحظ زيادة انفصال هذه الجزئيات عن بعضـها بعضًـا، ولن يكون هناك حد لهذه العملية، وتستطيع تتبعها كمـا تشـاء"، بهذه الطريقة يعتقد كليفـورد" أننا نستطيــع التعــرف على عملية لانهاية لها فــى العـالم الطبيـعى ، وإذا حـــدث أننا نحن أنفسنا قد عشنا، وشعرنا باللحظة التى قــد وصلت فيها هذه العملية اللا متناهية هذه المرحلة، فإن ذلك لن يغير من قيمة اللحظة التى نـعيشـهـا أو يــرفع من شـأنهـا، فـبمـجـرد افـتراض وجـود الماضى والمسـتقبل اللا متناهيين فإننا لابد أن نظهر نحن أنفسنا فى مرحلة ما من العملية، ونظهر فى المكان الذى نجد أنفسنا فيه فعلا، والمرحلة نفسها لابد أن تكون مرحلة انتقالية ومتغيرة " .

. ومع ذلك وجودنا ليس هو المشكلة الآن، أو المشكلة الوحيدة هنا، فـالعالم الواقعى الذى يتم تصوره وإدراكه، وينظر له فى نطاق الزمان يتصف بصفة متفردة أو شاذة .

حيث توجد فترة محددة فى حياته اللا متناهية، يمكن أن نسميها "ط" (ونعنى بها الفترة الزمنية التى يمكن أن يحدث فيها التطور) أو يكون ممكن الحدوث فيها، حيث يوجد فيها المادة، ولكن لم تبلغ أقصى تجمع لها أو لم تتكتل كلها، ويوجد فيها أيضاً الطاقة أو طاقة الوضع بالنسبة لكتلها، وأثناء هذه الفترة المحددة تتشكل الشموس والأنظمة، وتكون النجوم ساخنة، والحياة على سطح الكواكب ممكنة، مثلما حدث مع كوكبنا أو الأرض التى نعيش عليها، ويوجد قبل تلك الفترة، الزمن اللا محدود "س" أى الزمن الماضى حينما كان التكتل محدودا، والسدم موجودة، وكذلك الشهب، وإذا ذهبت فيه إلى أبعد من ذلك قد تجد الجزئيات المنفصلة، وكل هذه الأشياء لديها قدر كبير من طاقة الوضع أو الحركة أو كلاهما، لأنها لم تتحول بعد إلى طاقة حرارية، ويستحيل أن يكون التطور ممكنا فى تلك الأزمنة السابقة، ثم يوجد بعد هذه الفترة المحددة "ط" ، فترة المستقبل اللا متناهى "ص" حيث تكون المادة متجمعة أو متصلبة وباردة، والطاقة قد تبددت فى الفضاء، وانتهى ما يمكن أن نسميه تطورا ، ينتج عن ذلك تقسيم الزمن إلى ثلاث فترات هى :-




ولن يكون هذا التقسيم مجرد تفسيرنا الخاص والمحدود للأشياء وإنما لحقيقة الطبيعة ، فعالم درجات الحرارة المرتفعة، والتكثيف الواسع والسريع للكتل المادية، والكواكب والشموس، وكل العمليات الطبيعية المعقدة، الكهربية والمغناطيسية والكيميائية المرتبطة بحياة الأنظمة الشمسية - هذا العالم يعد استثناء من قضاء الزمان اللا متناهى ، فلا تحوى الفترة الزمنية "س" شيئا من هذا، ولا تحوى المرحلة «ص» شيئا من ذلك، فقط الفترة المنتقاة أو المختارة "ط" من العملية الزمانية هى التى أنتجت مثل هذه الأشياء .

والواقع أن العملية الطبيعية التى ارتبطت بجزء من الزمان أو بفترة زمنية معينة من فترات الزمان اللا متناهى ولم تتكرر أو تحدث فى أى فترة أخرى من فتراته هى

الشذوذ الحقيقى الذى علينا أن نتعامل معه، لقد كنا نريد إدراك الطبيعة بوصفها عملية واحدة، ولقد أدركناها فعلا بوصفها مسرحية من ثلاثة فصول، تنفصل ماديا عن بعضها بعضًا، بالرغم من استمرار الحركات التى تربطها ببعضها بعضًا، إن هذا الشذوذ يحتاج لمزيد من التحليل والفحص، فالعالم الذى حصلنا عليه عالم شاذ، وسوف نستطيع أن نعرف مدى شذوذه بعد تحليله بمزيد من الصبر والانتباه .

- ٣ -

مهما كانت الصعوبات التى قد يحويها عالمنا المدرك أو لا يحويها فمن المؤكد أنه لا حدود زمنية أو مكانية له ، ومن المؤكد أن هذه اللا محدودية تجعل هذه الصعوبات جد مختلفة عن تلك التى قد تنشأ من تصورنا الذى سبق أن عرضناه لنظام يحتوى على جسمين ويقوم على الجاذبية، ففى هذا النظام تحدث دائما عملية دائرية محددة، فالشمس وكوكبها توجدان دائما فى مكان معين فى الفضاء، ومهما عدنا إلى الوراء نجدهما يحتلان دائما أحد المواضع النسبية التى يمران بها أثناء دورانهما المستمر على ما لانهاية، لذلك مهما نظرنا إلى الوراء أو سرنا إلى الأمام ، فإننا لن نواجه أى مشكلات مادية ، خاصة فى عالمنا المدرك ، تتعلق بالمعنى الذى يمكن أن يوجد به أى لا تناه حقيقى فى الزمان والمكان . فحقيقة وكما سمع كل فرد منا توجد مشكلات وصعوبات جمة فى طريقة إدراكنا لكيف يكون هناك مكان وزمان لا متناهيان - فكيف يمكن أن توجد أى أجزاء من المكان تكون لا متناهية وبعيدة عنا، أو كيف يمكننا عند النظر إلى الوراء فى الماضى أن نقول أن هناك أحداثا قد حدثت فى زمن لا متناه جدا، ولكن إذا نظرنا إلى عالم الدائرة المغلقة للكوكب الدائر حول الشمس فإن عملياته المادية لا تسبب أى صعوبة حول حقيقة الزمان والمكان اللا متناهيين، فلقد اعتبرنا وجوده أبدى ، ولا محدود فى الزمان، ولا نعنى بذلك إلا أن وجوده المفترض، يبدو وجودا دائما فى الزمان، وليس أكثر أو أقل من ذلك ، وإذا كانت هناك أى صعوبة حول إدراك الزمان اللا متناهى فذلك خطأ الزمان ، وليس مشكلة تتعلق بالنظام الآلى المنتظم لكوكب يدور حول الشمس ، فمهما كان معنى الزمان اللا محدود، ومهما فسرنا وجوده، فإن إيقاع هذا النظام البسيط المدرك،

يستطيع أن يتفق معه ولا يناقضه . وكذلك الحال بالنسبة للمكان، فلقد افترضنا أن شمسنا وكوكبنا موجودان وحدهما فى المكان اللا محدود، والواقع من الصعب تعريف ماذا نقصد بالمكان اللا محدود، وسريعا ما يتصور المرء حين يشرع فى وضع تعريف، بأنه يتعامل مع تصور متناقض مع نفسه، فالشمس والكوكب يوحدان معا فى المكان، ويحتاجان للمكان لكى يوجدا فيه، ولكنهما وطبقا للفرض الذى وضعناه ليس لهما أى علاقات مادية بالمكان اللا محدود، ولا يسألان عن ما إذا كان المكان لا محدودا أم لا، فإن كان هناك فعلا مكان لا متناه فإنهما ؛ أى الشمس والكوكب يستطيعان التواجد فيه ، ولكن حسب الافتراض وعلاقاتهما المادية، لا يحتاجان إلا إلى جزء محدود من المكان، تحيلان فيه مكانهما ومدارهما ، كذلك وجود مثل هذا النظام يعد أساسا وجودا لا محدودا فى الزمان، لأن خواصه المادية، لا تؤدى إلى افتراضات حول الزمان اللامتناهى ومعناه، لأنه نظام عملياته إيقاعية منتظمة، مكتملة بذاتها، ولا تثير أى سؤال حول متى وكيف بدأت، ولا حدود لها ولا متناهية، بصرف النظر عن ما إذا كان الزمان نفسه لا متناهيا، كذلك يكون نفس هذا الوجود مفهوما، كواقعة مدركة فى المكان اللا متناهى ، ونستطيع أن نجد مكانها فى مثل هذا المكان طالما كانت عملية محددة ومحدودة .

ولكن النقطة الهامة فى الموضوع أن عالم المادة المستنفدة والتصلب اللا متناهى للمادة يختلف عن العالم البسيط للشمس والكوكب فى أن وجوده له علاقة مادية أساسية بزمان ومكان لا متناهيين فعلا ، ولا نستطيع إدراك عملياته على أنها لا متناهية فى الزمان ، لأنها لا تتطلب – مثلما فى حالة الكوكب والشمس ، أى بداية ممكنة لها، وإنما يمكن إدراك لا تناهيها بعد التغلب أولا على الصعوبات المتعلقة بالزمان والمكان اللا متناهيين، إن المكان والزمان فى مثل هذه الحالة لا يقومان على مجرد الإمكانية الغامضة ، وإنما يعدان جزءا من افتراض طبيعى ولذلك يجعلان الفرض من الصعب إدراكه إدراكا متسقا ، والحقيقة أننا لن نناقش تلك الصعوبات المتعلقة، بلا تناهى كل من الزمان والمكان ؛ إذ لا نعرض هنا لفلسفة كاملة، وإنما لبعض الخطوط العامة للمذهب، وكل ما أود توضيحه هنا إن العالم الذى نتحدث عنه أى العالم الذى تأخذ كل عملياته اتجاها واحدا، وتشير نحو تصلب المادة، والذى لا يشبه العالم البسيط المكون من الشمس والكوكب، إذا ما تم النظر إليه بوصفه عالما

واقعيا وحقيقيا، فإنه يتشابه فى أحد ملامحه وخصائصه مع عالم الفيل والسحلفاة الذى سبق الإشارة إليه . فمشكلة هذا العالم أن وجود ما يدعمه أو يقوم عليه، مسألة مفترضة ، ولكن لم يتم تحديدها أو توضيح كيف يمكن حدوثها، ومشكلة عالمنا الذى نتحدث عنه أن مخزون الطاقة المتوفرة فى أى لحظة، ونقص كمياته المستمر، والاتجاه للحصول على تعويض مستمر لكمياته السابقة من خلال عمليات منتظمة - تدفعنا للعودة إلى الوراء أو الماضى ، لتعريف أو تحديد العملية الطبيعية التى أدت إلى وجود الكمية الحالية منها ، إذن هناك نوع من التقهقر إلى الوراء فى الزمان إلى ما لا نهاية قد يفرض علينا، عند محاولة تفسير عملية طبيعية من تلك العمليات . إن النظام البسيط المكون من الشمس والكواكب يدفعنا أيضا إلى العودة إلى الوراء فى الزمان، لا رغبة فى معرفة نوع العملية التى حدثت ، لأن ذلك نستطيع معرفته من أى دائرة من الدوائر- وإنما لنعرف فقط، كيف لا نستطيع إدراك البداية الطبيعية لمثل هذه العملية الطبيعية أو تصور وجود مثل هذه البداية، فى حين أن عملية تصلب العالم المستمرة، كما عرفها كليفورد، تدفعنا إلى الوراء فى الزمان اللا متناهى ، مثلما يدفعنا تصور الأرض و"الفيل" و"السلحفاة "إلى العودة إلى الوراء، ولكن هل يمكن الرد على من يعترض فى حالة تسلسل "الفيل"، ثم "السلحفاة " بأن السلحفاة تكون قائمة على مخلوق آخر ، لنقل عملاقا مثلا، ويقوم العملاق على شجرة أو أى شىء آخر، وهكذا إلى ما لانهاية ؟ كلا لأنه لا يمكن القول بعلة أولى لأى سلسلة لا متناهية كذلك حتى إذا كان من السهل حينما نتقهقر إلى الوراء ، أن نتصور وجود عملية طبيعية كاملة ومنتظمة، ويكون التصور معقولا ومتسقا، فإنه من ناحية أخرى يكون التصور متناقضا إذا كانت خصائص هذه العملية تتغير دائما كلما زادت عودتنا إلى الوراء بحثا عن أصول لها .

الشىء الغريب الأخير الذى نود توضيحه أن أى لحظة زمنية مهما كانت بعيدة لابد أن يكون قد تم المرور بها ؛ حتى يمكن أن يصل عالمنا المتصلب إلى اللحظة الراهنة التى نحياها الآن، ولابد لكل لحظة زمنية ماضية أن يكون لها ما يناظرها من عالمنا، أى الحالة المادية المناظرة لها، وإذا ذهبنا بعيدا فى الزمان فإن أجزاءه تكون أقل تصلبا أو تماسكا، وتزداد درجة انفصالها عن بعضها، وإذا ذهبنا بالفرض إلى

أقصى مداه نستطيع القول: أولا بأن أجزاء المادة المتكتلة مع بعضها الآن في النجوم كانت في الزمن الماضي البعيد على مسافات لا متناهية، وبعيدة ومنفصلة عن بعضها، وثانيا أنه طالما كانت في كل حالة حتى الحالة الراهنة تفترض مسبقا كل الحالات السابقة من هذه العملية المنتظمة بوصفها حالات مادية سابقة بالضرورة فإن الحالة الحاضرة من الكون، كان لا يمكن أن توجد إلا إذا سبقتها حالة سابقة كانت فيها أجزاؤها متباعدة ومنفصلة عن بعضها بعضاً، ومنتشرة في مسافات بعيدة .

ولكن فكرة المسافة البعيدة اللا متناهية بوصفها واقعة طبيعية فعلية فكرة من الصعب تصورها، فإن تقول أن الفضاء من صفاته أن تستطيع دائما أن تصل إلى مسافة أعمق وأبعد من المسافة التي تكون قد وصلت إليها في أي لحظة، ودائما توجد مسافة أبعد، فإن قولك لا يعد قولا غريبا، لأن ذكر مثل هذه الصفة للفضاء، لا يعني إلا ذكر إحدى حقائق تصورنا للفضاء، وهي حقيقة لا يصعب على أي فرد إدراكها، ولكن أن تحاول تصور حالة من حالات العالم ، وكوجود جسمين أو جزأين من أجزاء المادة، تكون بينهما مسافة لا متناهية فذلك أمر آخر، فتصور المكان اللا محدود في الحالة الأولى مجرد تعبير عن فشلنا الفعلي في إدراك أي حد، أو حدود، وهذا الفعل واقعة من وقائع الملاحظة المباشرة للوعي ، ولكن إذا قلت في الحالة الثانية أن في إحدى حالات العالم، كان هناك جسمان منفصلان، أو جزآن من أجزاء المادة، وبينهما مسافة لا محدودة فإن القول لا يخلو من التناقض ؛ لأن الخط الواصل بين هذين الجسمين لابد أن ينتهي عند الجسمين، أي إذا رمزنا للجسمين بالرمزين "أ، ب" فإن الخط الواصل بينهما ينتهي في طرف منه عند "أ" وفي طرفه الثاني عند "ب" ، أي لابد أن يكون متناهيا .

ومع ذلك يتطلب الفرض الحالي حول وجود العالم الواقعي الحكم بوجود مثل هذه الحالة المتناقضة، حتى يمكن أن تكون الحالة الراهنة للأشياء موجودة كما هي عليه .

إن "كليفورد" نفسه عندما وضع هذا الفرض قد تجنب المفارقة الحالية بالقول أنه فقط في حالة التصلب المستمر للعالم، فإن وضع الأشياء يبين أننا كلما عدنا إلى الوراء قد نرى أجزاء المادة تزداد انفصالا عن بعضها بعضاً . ولكن لسوء الحظ فإن مثل هذا القول لا يحل إشكالا، أو يقضي على الصعوبة، إذا كانت العملية التي تحدث

عملية حقيقية وواقعية بالفعل . فمرة أخرى إذا انتبهنا إلى الجزأين من "أ، ب" من أجزاء المادة نرى حسب الفرض أن فى الوقت " ز١" كان الجسمان على المسافة "ف١" من بعضهما بعضاً ، وفى فترة سابقة أو الفترة السابقة من الوقت "ز٢" كان الجسمان على مسافة أبعد من تلك المسافة (أى المسافة ف٢) وهكذا إلى ما لا نهاية ، ولكن من الواضح أنهما لن يكونا على المسافة "ف١"، من بعضهما بعضًا، إلا بعد أن كانت المسافة السابقة بينهما أى "ف٢" قد حدثت بالفعل، فينتج عن ذلك أن نقول أنه لكى تكون المسافة بينهما قصيرة أو لكى يصلا إلى أقل مسافة بينهما لابد أن يكونا على مسافة بعيدة، عن بعضهما بعضًا ، وبذلك إذا لم تكن المسافة اللا متناهية موجودة وسابقة لا يمكن الوصول إلى معرفة المسافات المحدودة والمتناهية، إذن المسألة ليست أننا نتعامل مع مجرد افتراض لعملية، إذا اخترنا الاستمرار فيها قد تظهر لوعينا، أو من وجهة نظرنا عملية لا متناهية، وإنما المشكلة هى أننا إذا لم ندرك أولا المسافات اللا محدودة، ونعترف بوجودها وجودا حقيقيا فإنه يستحيل علينا الوصول إلى معرفة المسافات المحدودة، لذلك إذا كانت العملية تبدو حقيقية وبالأخص عملية واقعية بصورة حقيقية فإن المسافات المحدودة تكون حقيقية وواقعية ، إن اللا متناهى فى هذه الحالة لا يكون هو اللا محدود الذى لا نستطيع الوصول إليه مهما عدنا إلى الوراء ، وإنما هو المستحيل الذى يجب الوصول إليه بصورة فعلية وواقعية قبل أن نصل إلى أى حالة من حالات العالم الذى نحيا به .

لقد بات التشابه واضحا الآن بين العالم المفترض الذى نفرضه وعالم "الفيل" و"السلحفاة" الذى سبق أن تحدثنا عنه ، فإذا كان الشىء الذى يقوم عليه عالم الفيل- السلحفاة موجودا فإنه لابد أن يكون واقعيا ومستمرا إلى ما لانهاية وموجودا فى الخارج ، لأنه بدون وجوده ، لا يمكن للفيل والسلحفاة أن يوجدا أو يحملا شيئا، طالما أنه لا يوجد شىء يحملهما، ولا يتم دعمهما من سلسلة طويلة من الأشياء، كذلك أيضا، الوضع أو الحالة السابقة لعالمنا المادى الحالى ، وحسب افتراض كليفورد لابد أن تكون العلاقات المكانية أو المسافات بين أصغر أجزاء المادة علاقات لا متناهية أو مسافات لا متناهية بين بعضها بعضاً، فإذا أسقطنا مسألة القول بالزمان اللا متناهى فإنه حسب هذا الافتراض نستطيع القول بأن هناك حالة سابقة للعالم كانت فيها كل أجزائه على مسافات لا متناهية عن بعضها بعضاً، أليس ذلك كما

لو قلنا عن الفيل والسلحفاة أنه يوجد هناك على مسافة لا متناهية، هذا الشيء الذى يحملهما ويحمل كل الأشياء السابقة عليهما !

مازلت مصرا على عدم الدخول فى تفصيلات كثيرة للجوانب الفنية للصعوبات المتعلقة، بلا تناهى الزمان والمكان، وكل ما وصلنا له ببساطة هو أن:-

١- أن هناك عمليات طبيعية مادية نستطيع إدراكها بوصفها عمليات عامة، ولا متناهية فى الزمان، وموجودة فى الفضاء اللامتناهى ، بدون أى محاولة لتعريف الطبيعة الإيجابية للزمان أو للمكان ، وهذه العمليات هى المعروفة باسم العمليات الدائرية . ففى هذه العمليات يتضمن تعريف أو تحديد إحداها وصفها جميعها ، ولا تستطيع العملية الدائرية الطبيعية التى يتم إدراكها بصورة منعزلة فى الفضاء - أن تغير من خصائصها أو طبيعتها، بسبب أى علة طبيعية خارجية ، ولذلك مهما طال تتبعها إلى الخلف أو إلى الأمام، فإنك لا تجد إلا شيئا واحدا يتكرر دائما، والواقع أنه لا توجد صعوبة فى مثل هذا التصور، فعندما تعتبر هذه العملية عملية لا متناهية أساسا فإن ذلك يعنى أن مهما كان معنى الزمان اللا متناهى ، ومهما كانت طبيعته النهائية فإن هذه العملية تعد متسقة مع هذا اللامتناهى ، ويعد المثال الذى ضربناه عن الشمس والكوكب موضحا ونموذجا لهذه العملية الدائرية، ولا يوجد أى تناقض أو مفارقة فى تعميم مثل هذه العمليات .

٢- من جهة أخرى توجد بعض العمليات الطبيعية الممكنة التى لا تستطيع تعميمها بدون افتراض الزمان والمكان اللا متناهيين، وأنهما كانا منذ الأزل، عناصر فى تعريف أو تحديد هذه العمليات، وتعد العمليات الطبيعية التى تحدث فى عالم الفيل والسلحفاة، وفى عالم "كليفورد" المفترض - أمثلة ممكنة لمثل هذه العمليات، وذلك بمجرد ما تعتبر أن هذين العالمين عالمان حقيقيان وليس مجرد مظاهر . إن الفهم العام سوف يقول فى الحال : طالما ليس لدينا أى تصور عن الزمان والمكان اللاّ متناهيين بوصفهما موجودين طبيعيين، فإنه لا يحق لنا تعميم مثل هذه العمليات، فى حالة معرفتنا لبعضها فى عالم الخبرة، أما الفلسفة فإنها تذهب أبعد من ذلك، وتعلن أن تعميم مثل هذه العمليات يتضمن التناقض والمفارقة، ويتضمن الافتراض المسبق بوجود حالة ماضية قديمة حقيقية للعالم، لا يخلو تعريفها من التناقض الذاتى .

النتيجة التى توصلنا لها حتى الآن هى أن عالم المادة المستمرة فى التصلب والتكتل لا يمكن أن يكون العالم الواقعى النهائى والحقيقى ، وإنما يكون مجرد عالم الظاهر أو العالم المرئى الذى ترجع غرابة تصوره، إلى وجهة نظرنا الإنسانية الخاصة. فعندما ننظر له حسب وجهة نظرنا فإن الحقيقة التجريبية عن المادة والطاقة لابد أن تكون مجرد مظهر لحقيقة أعمق، وهذا القانون الظاهرى عن التصلب اللا متناهى للعالم لابد أن يكون مجرد جانب جزئى لها ، وهذه النجوم، وتلك الشهب والنيازك، والدوران المستمر للنجوم وهذه الجزئيات التى نفترض سقوطها منذ الأزل، واقترابها من بعضها بعضًا ، واستمرار هذه العملية فى اتجاه واحد، وعدم حصولها إلى غايتها- كل هذه الأشياء يجب أن تنتمى إلى مظهرالوجود، أو الوجه الظاهرى للواقع، ولابد أن يكون الجوهر كامنا وراءه . فلا يمكن أن تكون العملية الحقيقية للعالم متناقضة أو ناقصة فى طبيعتها أو لا منطقية، لابد أن يكون لها على الأقل درجة الاتساق الداخلى نفسها والوحدة التى تتصف بها العملية الدائرية، وإذا كنا لا نراها إلا على هذه الصورة المتناقضة والناقصة، فذلك لأننا فى خبرتنا لا نلعب إلا بالحصى المتناثر على الشاطئ، ومحيط الحقيقة والواقع النهائى يقع بعيدا هناك من ورائه .

ولا أحاول خلق الصعوبات من هذا العرض السابق، بل كشف وجودها ، كذلك لا أسعى للاستخفاف أو التقليل من قيمة تصور المذهب الواقعى الحديث للعالم، وإنما المسألة على العكس من ذلك، فمن يدرسون هذا العالم دراسة جدية يكونون أول من يعترف ليس فقط بغموضه وإنما باحتمال جزئيته، أى كونه جزءا من كل، وباحتمال وجود حقيقة كافية وراءه، لقد اعتبر بعض الباحثين العالم لا معروفا بسبب مثل هذه التناقضات . وأعتقد من جانبى أن الذين يصفون العالم "باللامعروف" هم من يقللون من شأن العلم الجاد، فما يتعلمه المرء من هذه الأمور المحيرة والمتناقضة لا يعنى أن خبرته العلمية خاطئة أو ليست صحيحة، وإنما يعنى أنها لا تكشف كل الحقيقة، فلا تعد قوانين المادة والطاقة مجرد أوهام، ولكنها عبارة عن كشوف جزئية لمن يمتلك النظرة الكلية أو نظرة أشمل من نظرتنا الإنسانية، وبالتالى يستطيع أن يدرك وحدة هذه القوانين وحقيقتها إدراكا كاملا، ويدرك ما لا تستطيع نظرتنا الإنسانية إدراكه ، إذن هذه الأمور المحيرة والتناقضات لا تجعلنا ندير ظهورنا إلى العلم والعالم، وإنما على العكس تشجعنا على وضع الفروض المسبقة التى تكمن وراء العلم وفلسفته ، فإذا

وجدت شيئا محدودا فى معرفتك فإن الفلسفة تطلب فحص أسس هذه المعرفة المحدودة، وذلك لتبحث فى فكرك الإنسانى ، وفى نظرتك الإنسانية عن سبب هذه المحدودية ومصدرها .

إن "كليفورد" الذى نحاول نقد افتراضه لقانون التصلب المستمر، كان هو نفسه أول من أكد - وإن كان لأسباب أخرى- على احتمال عدم كفاية افتراضه، فقد كان واحدا من العقول المبدعة فى الفكر البريطانى الحديث، وناقدا دءوبا للمسلمات الأساسية للعلم ، إذ كان يرى أن قوانين الفزياء والهندسة، لا تمثل الحقيقة النهائية عن طبيعة الأشياء، ويعرض لذلك بعقلية رياضية ومهارة فائقة، كان يعتبر الزمان والمكان اللا متناهيين من المظاهر المشكوك فيها، ولذلك عند قيامى بالنقد لآرائه لم أفعل شيئا غير استعارة أحد مناهجه فى التفكير، ومن المؤسف حقا أنه قد عاش على هامش الفلسفة، ولم يستطع الدخول إلى حقلها، بالرغم من القدرات والمهارات التى كان يتمتع بها، وإلا كان فارسا من فرسانها، وغازيا عظيما .

- ٤ -

لقد كانت المسائل التى ناقشناها موغلة فى التجريد، ولذلك أود أن أسارع بعرض النتائج المترتبة عليها:-

إن مشكلة النظام الخارجى كما نتصورها فى أيامنا الآن هى مشكلة العلاقة الحقيقية بين الطبيعة والتطور، والسؤال الذى أثارته المناقشة السابقة كان عبارة عن صياغة مجردة جدا للمشكلة، فالعالم المرئى كما وجدناه فى المكان والزمان عالم مادته وطاقته ذات كميات ثابتة، يتغير توزيعها بالاستمرار، ولما كانت هذه التغيرات تحدث حولنا فى هذا الكوكب منذ مدة طويلة فلقد اعتبرناها تسير فى اتجاه التطوير، ولكن وكما نرى حتى الآن إن هذه التغيرات نفسها تؤدى إلى التوقف النهائى للتطور على كوكبنا، ولذلك ظهر السؤال هل العلاقة بين الطبيعة والعالم المادى ، والتطور، والتقدم، بجوانبها، المتنوعة - تعد علاقة صحيحة إذا تم تعميمها؟ كذلك السماوات فى مجموعها تبين لنا فى وجهة من وجهات النظر تقدما كبيرا وواسعا للتطور الكونى ، ولكن إذا تم فحصها فحصا دقيقا، فإن ظواهرها الطبيعية أو المادية، تبين أن هذا التطور نفسه،

مجرد مرحلة انتقالية من عملية - العالم المستمرة، وهكذا يظهر السؤال هل نستطيع تكوين تصور صحيح لعملية - العالم، ونوضح كيف يرتبط بالفعل بما نسميه تطورا؟ الإجابة التى حصلنا عليها حتى الآن، تبين لنا أن العالم الحقيقى الذى تجسده الحوادث والظواهر الطبيعية التى أمام أعيننا، أى تعد تجسيدا لمظهره فقط لا تعد فى جميع الأحوال تجسيدا كافيا لحقيقته كلها، ولذلك إن كان لنا أن نجد حلا لمشكلتنا، فلابد من مزيد من البحث العميق .

إن الموضوع يحدد لنا الاتجاه الذى يجب علينا السير فيه ، فمن الواضح أن ما قد عرضناه عن غرابة وتناقض تصوراتنا الطبيعية، لأنها تتضمن وجود زمان ومكان لا متناهيين ، ووجود فعلى لمسافات لا متناهية بين الأجسام ، قد لمس عن قرب هذه الاعتبارات المتعلقة بموضوعية الزمان والمكان نفسهما، والتى قد تعلمنا الآن ربطها باسم "كانط" فماذا لو كانت المفارقات السابقة لعالم "الطاقة المتناقصة" ، والتصلب المستمر والدائم للمادة ، تعود فى حقيقتها فى أننا نحاول أن نفسر بصورة افتراضية عملية العالم المطلقة، من خلال الصور الإنسانية للتصور والخبرة؟ ماذا إذا لم تحدث عملية العالم الحقيقية والكاملة فى الزمان على الإطلاق، ولا يمكن إدراكها إلا " فى صورتها أزلية" فقط، كما قال "إسبينوزا" ؟ قال إسبينوزا "إن مثل هذا الوجود" ويقصد هنا الحديث عن الحقائق الأزلية "لا يمكن أن يتم تفسيره بعملية التعاقب أو الزمان، ماذا لو أن كلا من القوانين والطاقة الطبيعية الثابتة فى جهة، وما نقيده أو نعرفه عن عملية التطور فى الجهة الأخرى، ما هى إلا علاقة زمنية لشىء لا نستطيع إدراك أهميته إلا بوسيلة أخرى؟ قد يقال إن هذه العبارات لا تثير إلا الشكوك، ولكن أهناك ما يثير الشك أكبر من تلك الحقيقة النهائية لعالم مادى ، تحدث فيه هذه العمليات المتناقضة التى نتحدث عنها؟

من جهة أخرى إذا تصورنا الإنسان نتاج تطور طبيعى من النوع الذى قد ذكرناه، وإذا قلنا بأن القشرة الأرضية فى إحدى مراحل تاريخها قد أنجبت الإنسان ، وأن حرارة الشمس قد أمدت حياته بالطاقة، مثلما فعلت مع العديد من أسلافه من الحيوانات - إذا تصورنا أن كل ذلك قد حدث بالفعل فإننا يجب أن ننظر بالدرجة من الدهشة نفسها ، لقدرة مثل هذا المخلوق على إدراك العالم الحقيقى ، أو الأبدى ، وعلى

ثقته العمياء فى تصوراته عن الزمان والمكان ، وإدراكه لطبيعة العالم الخارجى ، كما لو كانت شيئا واضحا بذاته ، إن أعجوبة الأعاجيب أن هذا الكائن المتولد من الطبيعة اللا عضوية، ومن مادة وطاقة نظام شمسى فى طريقه لفقدان طاقته وإلى البرودة ، هذا الجزء الفانى من النظام الآلى والذى يحاول أن يعرف ويبحث عن الأزلية والأبدية، ويتعلم الكثير عن الطبيعة التى أنجبته، مثل هذا الأعجوبة ، من المؤكد أنه يحتاج إلى تحليل وفحص عميق ، إن العالم الذى تظهر فيه مثل هذه الأشياء من المؤكد أنه ليس كما يبدو، ومن الواضح أن دراسة قدراتنا المعرفية ، وفحص أفكارنا الأساسية هى الطريقة الوحيدة لحل مثل هذه الألغاز، لقد كنا حتى الآن نبحث عن هذه الحقيقة أو تلك، ونجد أنفسنا الآن فى حاجة ، أكثر من أى وقت مضى لبحث مشكلة الحقيقة ذاتها، أو ما الحقيقة ذاتها؟ وما قدرتنا على المعرفة؟ وما مصداقية أفكارنا عن العالم وعن حياته الأبدية ؟

وهكذا وبسبب مفارقات النظام الخارجى أصبحنا على استعداد أن نرتد لفترة من الوقت إلى دهاليز حياتنا الباطنية ؛ لكى نبحث عن حل لهذه المفارقات، ولكى نعيد فحص إدراكاتنا عن العالم مرة ثانية، وبصورة فلسفية بحتة .

هل النتيجة التى خرجنا بها الآن هى مجرد الإحساس بغموض الأشياء ؟ إذا كان ذلك شعورك فعلى الأقل لك أن تتذكر أن كل الفكر الحديث قد أكد لنا منذ البداية أن عالمنا الخارجى ليس عالما غريبا عنا كلية ، وما نسميه بالعالم الخارجى المظلم والغامض هناك ما هو إلا عالمنا، حتى إذا كنا نتساءل فى وجوده أو نشك فيه، ومهما نجحت النظرية المثالية أو فشلت فى إثباته فإن موقف المثالية الحديثة الثابت والواضح، يؤكد وجود علاقات عضوية بين العالم الباطنى والعالم الخارجى ، فإن كان أحدهما عالم المفكر فالثانى موضوع فكره، ومهما كان جهله بعدد وقائعه فإنها تردد له، وبطريقة معينة ومن أقصى مكان لها الكلمات السحرية التى تكشف عن أعمق معتقداته وأفكاره عنه . إن الفلسفة تمد يد المساعدة ؛ لأنها عندما تتحدث عن العالم الذى يسعى العقل الإنسانى لفك ألغازه فإنها تتحدث أيضا عن العقل نفسه الذى تعترف بطبيعته، وفى هذا الاعتراف ذاته يكمن حل السر، فلا أستطيع وكما سوف نعرف فيما بعد أن أتعرف على أى مشكلة عقلية إلا إذا كنت أعرف قدرا كبيرا عن الموضوع الذى سببت طبيعته هذه المشكلة التى أواجهها، فما أعتبره "لا معروفا"، أو مجهولا ، لابد أن تكون

له طبيعة قابلة للمعرفة ؛ لكى تمكننى من التأكد من أنه "غير معروف" . إن موضوع الوعى أو الجهل العقلى ، يظل موضوعا محددا فى العقل ويكون معروفا فى جانب منه، وغير معروف فى جانب آخر، فإذا كان الجهل جهلا محددا فمن المؤكد أنه يعد معرفة جزئية ، فإن كانت دراستنا قد مكنتنا من الوعى بأسرار وألغاز العالم، فإنها قد علمتنا بالفعل الكثير عن العالم، حقيقة لا نعرف القيمة الصحية لنسبة محيط دائرة معينة بالنسبة لقطرها، وذلك مثل واضح عن اللغز العقلى، لأنه محدد ولغز علمى بحت ، ولكن لعلك تلاحظ أننا لا نعرف هذه النسبة، لأننا نعرف المعرفة الكافية عن طبيعة الدائرة، حتى نكون على ثقة بأن النسبة لا تكون مستقرة أى صورة ثابتة ، كذلك الفلسفة إذا بينت لنا بطريقة محددة كيف توجد مشكلات العالم أو أسراره ، فذلك لأن الفلسفة سوف توضح لنا بصورة كافية الطبيعة الحقة لهذا العالم، حتى تبين لنا أين يكمن الغموض أو توجد المشكلات . إن الأسرار المبهمة تسلية الحمقى، أما الألغاز العقلية المحددة تعد بمعنى معين أحد غايات العلم، وفى تحديد علاقتنا بالطبيعة، وتوضيح دورالعلم ، سوف تستطيع الفلسفة تقديم العون لنا، ليس بحل كل مشكلاتنا مثلما قد يحدث فى الحلم وإنما فى معرفة أين تكمن أعمق مشكلات العالم، وبذلك تبين لنا جزءا من ماهية الواقع ومن حقيقته، التى نشعر بغموضها دائما .

من منطلق هذه الروح أحاول فى المحاضرة القادمة، أن أبين لكم باختصار الأسباب التى دفعتنى إلى التمسك بالتفسير المثالى للعالم الطبيعى ، وبالأخص نظرية الذات المطلق الواحد، بوصفه الحقيقة مجسداً فى كل من الطبيعة والعقل، وإلى اعتباره مذهبا يمكن أن يتم شرحه وتأسيسه ، بدون أى محاولة مسبقة لتجاوز قدراتنا الإنسانية .

# الهوامش

(١) انظر محاضراته ومقالاته، الجزء الأول من ص١٩١- ٢٢٧، والتحديد الفقرات من ص ٢٢٠، ٢٢١ .

(٢) ألمع نجم في السماء يوجد في كوكب القلب الأكبر، كان عند قدماء المصريين بشيرا بالفيضان قام جراهام كلارك ١٨٦٢ باكتشاف مكانه المحدد، ويبتعد نجم الشعرى اليمانية عن الأرض حوالى $\frac{1}{2}$ ٨ سنة ضوئية، (المترجم) .

# المحاضرة الحادية عشرة

## الواقع والمثالية: العالم الباطنى ومعناه

قد تخفق هذه المقالات المختصرة فى توضيح فلسفتى توضيحا كاملا، ولكن فى جميع الأحوال سوف أشعر بالسعادة، إذا نجحت فى التعبير الواضح والصريح لآرائى . لا أود أن أثقل عليكم بوعود فارغة، أو أترككم دون شىء تتذكرونه، وسوف أحاول عرض وجهة نظرى ، وكلما سنحت الفرصة، توسعت فى عرض الأسباب التى دفعتنى لاتخاذها، والأهم من ذلك كله أن أعدم بالاعتراف صراحة بكل حقيقة أتوصل إليها، وإن كان الوقت لا يتسع لعرض الغاية من كل هذه المحاضرات فذلك أمر بسيط؛ لأنى سوف أعود إليه بالتفصيل فى محاضرات أخرى، أما ما أود التأكيد عليه أن آرائى التى أعرضها على حضراتكم ليست مجرد آراء موضوعية عامة بقدر ما هى آراء شخصية تعبر عن قناعة ذاتية، ولكم أن تقبلوها أو ترفضوها . والواقع أنى قرأت مؤخرا كتابات لبعض المفكرين المحدثين الذين أكن لهم كثيرا من الاحترام، وتألمت كثيرا لخوفهم الشديد من المخاطرة بعرض آرائهم ومعتقداتهم الشخصية، ومن الواضح أنهم قد سلكوا هذا المنهج، بسبب التحذيرات التى وجهت إليهم من قبل بعض الدوجماطيين من رجال اللاهوت، ولقد دفعت الرغبةُ فى الهروب من التعصب والقهر الفكرى ، أمثالَ هؤلاء الكتاب إلى التأكيد على الحرية والحذر، والصبر والتعليم، أكثر من تأكيدهم على الشجاعة، ولئن كنت لا أقلل من قيمة الحرية أو الحرص وأسعى دائما إلى مزيد من التعلم والتحلى بالصبر، أكثر من أى وقت من أوقات حياتى الماضية إلا أن ما يؤمن به الفرد وليس ما لا يؤمن به هو ما يمكنه من خدمة بنى جنسه بوصفه مفكرا. ومهما كانت ضآلة مقدار معرفة الفرد، فإنها تظل كامنة لديه وغير معروفة إلا إذا غامر

بالتصريح عن مكنون شخصيته مهما كانت قيمة ما لديه من معرفة، وأطلق بعض الأحكام الشخصية .

فى هذه المحاضرة أحاول أن أوضح لكم معنى المثالية، والأسباب التى دفعتنى لأن أكون من دعاتها، وفى المحاضرة التالية نعود مرة أخرى لدراسة النظام الخارجي، وأحاول أن أوضح كيف يمكن أن ندرك علاقاتنا الإنسانية بهذا العالم الطبيعى الذى نشأنا فيه وننتمي إليه ونعد جزءا منه، وفى المحاضرة الختامية أبين النتائج العملية التى قد تترتب على فلسفتى بالنسبة لما قد يشكل رسالة الإنسان ومهمته، ولا داعى للقول بأن عرضى لهذه الموضوعات ليس عرضا جديداً ؛ فهناك من الباحثين من يجعل الأشياء الجديدة والمبتكرة شغله الشاغل، فقدر دارس الفلسفة أن تنقطع صلته بسبب عمله عن كل شيء، خاصة الأنواع الناقصة من الابتكارات ، إن جل همه وصف نوع الحياة التى يستمتع بها ، فلا يبتكر شيئا وإنما يعترف به فقط، يضع الأنبياءُ المثلَ العليا فيحاول تأويلها وشرحها شرحًا نقديًا ، كذلك الشعراء الذين لهم علاقات مباشرة مع العاطفة قد لا يبتكرون شيئا ، لأن صلتهم المباشرة واللحظية بالعاطفة، تجعلهم أكثر خصوصية ولا يميلون للنقد والمنهجية، إن دارس الفلسفة يمتاز بملاحظة الحياة والنظر إليها نظرة شاملة، وتأملها، والقدرة على إعادة صياغتها ، فالآخرون يبتكرون وهو يلاحظ، وبالتالى كلما كانت الفلسفة ضئيلة أو مبتكرة جاءت متناقضة مع ذاتها ، فالمذاهب الفلسفية مشتقه من العاطفة ، فمثلا إذا كانت المثالية فلسفة صحيحة فذلك بسبب أنكم جميعا بالفعل مثاليون، إن الفيلسوف يقول لك إنك مثالى ، ولكنه لا يجعلك مثالي أو يحولك إلى اعتناق المثالية، إن اسلوب عرضى للمحاضرات التالية، قد يحمل بعضًا من آرائى الخاصة، فصحة الموضوع ترتبط بقدمه، أو إذا لم يكن قديما فذلك بسبب أنه ليس صحيحا .

ولكن هناك بمعنى آخر نوعا من الجدة، لقد كان دائما ما يحدث أن يظهر فى تاريخ الفلسفة بعض المفكرين الذين يحاولون معالجة موضوعات جديدة لا تنتمى مباشرة لتاريخ الفكر أو تقع خارج العلاقات التقليدية بهذا التاريخ، ومازال يرى بعض الدارسين أن آراءهم تخرج عن دائرة تاريخ الفلسفة، بل ومنهم من ينشر كتابا، يرى فيه ثورة فكرية وأنه يغوص وراء كل الأفكار الفلسفية التى ظهرت حتى الآن، وبذلك يعد بداية جديدة للفكر الإنسانى ، والواقع إن مثل هؤلاء الناس الذين يظهرون الآن فى

فكرنا المعاصر دائما ما يكونون بعيدين تماما عن الفكر الحقيقى ، ويجهلون دائما تاريخ الموضوع الذى يدرسونه بهدف تثويره، أو أنهم ليس لديهم القدرة على الفهم الصحيح للتاريخ . إن كل جديد يتصورونه ما هو إلا مجرد مذهب قديم من المذاهب الفلسفية القديمة، مع إضافة بعض المصطلحات الجديدة السطحية، إضافة من غموض الموضوع، وإلى عقم فى الفكر، إن من عيوب حرية الفكر السائدة فى عصرنا اليوم أنها تشجع على مثل هذا النمط من التفكير الذى لا يمكن التخلص منه إلا بدراسة تاريخ الفلسفة قبل تناول الموضوع الذى نسعى لدراسته .

ولعلكم قد لاحظتم أن الخوف من الوقوع فى هذا الخطأ أو الكتابة خارج دائرة التاريخ، قد دفعنى إلى تخصيص الجزء الأول من هذه المحاضرات للعرض التاريخى مع بعض الملاحظات النقدية العارضة، ولذلك لا أستطيع القول بأن هناك مذهبا جديدا قد ابتكرته ابتكارا، فكل ماهنالك قد علمته من التاريخ، فإن كان هناك اعتقاد شخصى معين ما هو حقيقة إلا نتيجة مباشرة لما قد تعلمته من التاريخ الفلسفى ، وكل فكرة من أفكارى ما هى إلا نوع من التفكير الخاص والاعتقاد الشخصى، ولكنه ليس اعتقادا خالصا نابعا من ذاتى وحدها، فتاريخ الفكر هو المرشد الوحيد الذى أستمد منه قيمة أفكارى ، ومعرفة الفكرة الإنسانية الجديرة بالاحترام والاعتراف بها، أما عن كيف يكون الإنسان ناقدا لطبيعته العميقة ولأفكاره الذاتية، وفى الوقت نفسه مرددا للدرس الذى تعلمه من دراسته لتاريخ الفكر فذلك ما سوف تكتشفه بنفسك فى هذه المحاضرات القادمة. إذا كان دارس الفلسفة يعترف بمثله العليا، لماذا عليه أن يعترف بمثل الآخرين؟ الواقع أنه يتعلم من التاريخ المثل التى لها قيمة إنسانية ثابتة من بين مثله الشخصية التى يعتنقها ، لأن تاريخ الفكر هو المدرسة الوحيدة التى يتعلم منها المرء كيف صبغ عملياته الفكرية بصبغة إنسانية أى أنسنة – إن صح التعبير– عملياته الفكرية، وفى الوقت نفسه التمييز بين ما هو عرضى وما هو أساسى فى أفكاره ومعتقداته .

– ١ –

بداية أود الاعتذار عن عدم القدرة على صياغة مذهبى المثالى ، بصورة بسيطة وبطريقة خالية من الإشكالات، ولابد أن أثير لديك الحيرة ؛ بسبب مفارقة تتعلق بطبيعة

المذهب ، بالقول بأن ليس هناك ما يتناقض فى المذهب مع القضايا الرئيسية لما يسمى اليوم اللا أدرية العلمية، طالما أن هذه اللا أدرية تتعلق بعالم وقائع الخبرة التى يراها الإنسان ويشعر بها ويدرسها العلم . ولئن كنت قد عرضت لبعض قضايا هذه "اللا أدرية" فى المحاضرة السابقة، إلا أنه من الضرورى أن أوضح أن خطأ، أو مشكلة ما يسمى فى عصرنا بالمذهب "اللا أدرى" العلمى يكمن فى فشلها فى معرفة أن هذا العالم القائم فى الزمان والمكان ، عالم الأسباب والنتائج ، والمادة والعقل المتناهى ، والذى نعلم عنه القليل، ونسعى لمعرفة المزيد – ما هو إلا جزء فرعى من الوجود أو الواقع . وسوف أحاول قدر الإمكان ، أن أبين وأشرح، كيف نعرف شيئا عميقا جدا وحيويا عن الوجود الحقيقى الذى يكمن وراء هذا العالم ، حقيقة أن الشرح قد يكون ناقصا أو محدودا نسبيا، إلا أن نتيجته، قد تبدو فى منتهى الغرابة ، أو متناقضة لحد كبير، فبينما يكون العالم المحدود بالنسبة لنا، عالم المشكلات الغامضة والمعقدة، فإنه لا يوجد شىء واضح، بل وأكثر وضوحا من الوقائع المباشرة التى قد نراها بالحس فى هذه اللحظة، من وجود ووحدة هذه الذات الداعية اللا متناهية ، التى قد سمعنا عنها الكثير حتى الآن فنحن لا نعرف عن العالم المتناهى ( وبصورة عامة ) إلا ما تقدمه لنا الخبرة وما يؤكده لنا العلم، ولا يوجد شىء فى العالم يمكن الثقة فيه إلا المطلق، وذلك هو النوع الذى أود شرحه من المذاهب اللا أدرية، فنحن نعرف أن اللا متناهى واحد وذو وعى ، وأن الأشياء المتناهية التى يشكل منها هذا الوعى اللا متناهى عالمه ويجسد نفسه ويمارس أدواره فى العالم، لا نعرفها إلا من الخبرة، ومع ذلك سريعا ما يظهر لك أن مذهب المثالى الذى أتحدث عنه من الواضح تعارضه مع اللا أدرية العاقلة فى جانب هام من جوانبه . ألا يقوم المذهب على التشبيه [١] ؟ أليس التشبيه هو النقيصة التى طالب المفكرون المحدثون يتجنبها ؟

إن التشبيه هو السبب الذى دفع الإنسان البدائى إلى تفسير الحوادث الطبيعية غير العادية على أنها أفعال تعبر عن إرادة كائنات تشبهه، وسواء كان قد توصل لذلك بالاعتقاد فى حياة أرواح أسلافه ثم اعتبرهم مسئولين عن إحداث البرق وتحريك الشمس، أو من خلال غريزته الإنسانية وروحه الطفولية، التى جعلته يرى نفسه فى الطبيعة، ويعتقد فى حياتها، ففى جميع الأحوال، قد قام باستقراء ناقص، وخلق الآلهة

على صورته ، ثم اعتبرهم مسئولين عن كل الحوادث الطبيعية ، فهل تكون خبرتنا الباطنية المحدودة هى المعيار الوحيد لنوع العلل التى توجد فى العالم ؟

إن ما نعرفه ، هو أن الأحداث التى حدثت لنا قد حدثت بترتيب محدد وبنظام ثابت ، ولا نعرف العلل البعيدة والنهائية لهذه الحوادث، وإذا كنا نحيا على سطح كوكب آخر، من المؤكد سوف تظهر لنا علل جديدة، وتتغير كل نظرتنا للطبيعة ، أليس من التناقض الذاتى أو اللا معقولية أن نجعل معرفتنا المعيار الوحيد لكل ما هو موجود! إن العالم الواقعى الذى يسبب خبرتنا ، علامة استفهام كبيرة، أو "س" مجهولة، لا نعرف منها إلا عدداً ضئيلاً من الظواهر التى تصادف أن تقع فى مجال إدراكنا، فكم يكون غريبا أن نفكر فى أسرار اللا متناهى !

وأود التأكيد على اتفاقى مع هذا النوع من "اللا أدرية" ، طالما أنها تحصر نفسها فى هذا العالم ، وتسعى لتطبيق آرائها عليه ، ولا أرغب فى دحضها، وأكرر مرة ثانية بأن الحديث عن عالم الزمان والمكان وراء عالم الخبرة بالمعنى العلمى الدقيق للخبرة ، يعد شيئا سلبيا، وليس له قيمة إيجابية تذكر، فلا أعرف شيئا، مثلا عن تكوين الطبقات الجيولوجية لكوكب زحل، أو عن ارتفاع الجبال على الجانب الآخر للقمر، للسبب نفسه أيضا ، لا أعرف شيئا عن أى آلهة تشبه الإنسان توجد هنا أو هناك، تسبب حوادث الطبيعة، أو بوصفها عللا لهذه الحوادث، قد توجد مثل هذه الكائنات، ومن المؤكد وجود كثير من الاشياء الغريبة فى الطبيعة، ولكن ما هى تلك الأشياء الغريبة التى قد تكشفها لنا التجربة أو الخبرة المستقبلية، فذلك أمر يتطلب انتظار حدوث مثل هذه الخبرة حتى نعرفها، وهكذا أود التأكيد مرة أخرى على أن اللا أدرية فى نطاق عالمها تعد اتجاها صحيحا . حقيقة ولأسباب قد أعرضها أمام حضراتكم فيما بعد، أعترض بصورة شديدة على كلمة "غير قابل للمعرفة" ففى عالم الخبرة، مثله مثل عالم المشكلات النظرية المجردة، يوجد العديد من الأشياء التى نجهلها، ولكنه لا وجود لسؤال منطقى ، لا يستطيع الإنسان العاقل أو المسلح بالحكمة الإجابة عليه، فهناك أشياء لا نعرفها بصورة نسبية، أو نعرف جانبا منها، ولكن لا وجود لأشياء نجهلها جهلا كاملا، أو لا نعرف عنها شيئا ، قد توجد خبرات عديدة ، لن أستطيع تحقيقها فى حياتى الفردية ، أو ليس فى مقدورى تحقيقها، وقد أواجه مشكلات

لا أتمكن من حلها ، ولكن المشكلات المستعصية على الحل، والأسئلة التى لا إجابة لها، تعد، ولما سوف أوضح فيما بعد، أسئلة غير منطقية أو متناقضة إن جاز التعبير، أو منافية للعقل ، وبدون الاختلاف على المسميات والأسماء فإن ما يعنيه العديد من اللا أدريين بكلمة "غير قابل للمعرفة" هو " المجهول كلية"، وبهذا المعنى أتفق معهم تماما، وأؤكد بالفعل على أن المعرفة الإنسانية ما هى إلا مجرد جزيرة فى محيط الأسرار المترامى الأطراف ، وأن الاسئلة العديدة التى تهم الإنسانية بالبحث عن إجابات لها لن يتم إجاباتها طالما كنا نحيا هذه الحياة المحدودة التى نحياها، ونعيش فى نطاق كوكبنا، وتستمد معارفنا من خبرتنا الحسية، ونعيش بعواطفنا ونمارس أنشطتنا الأخلاقية .

ولكن قد يقول قائل، إذا كنت قد قبلت وجهة النظر اللا أدرية لعالم الخبرة فما الأمل الذى قد يظهر هنا لوجود شىء مثل النسق المطلق للفلسفة؟ وبأى معنى أتظاهر بالحديث عن "المثالية" بوصفها تقدم لنا النظرة النهائية لكل طبيعة الأشياء؟ وبأى معنى أستطيع التظاهر بالإيمان ، وبالحديث عن ذات مطلق بوصفه جوهر العالم كله وحياته؟ أفلا يعد ذلك مجرد التشبيه؟ ألا يعنى أننا نجعل خبرتنا الإنسانية الخاصة معيارا لكل ما فى الوجود؟ ألا يعنى وضع فروض مستنتجة من الخبرة ومستمدة منها لأمور تقع خارج نطاق الخبرة وتتجاوزها؟ ألا نجعل مفاهيمنا المحدودة عن العلة أساسا للحكم على طبيعة العلة الأولى المجهولة؟ ألا تعد حالة شبيهة أو مماثلة لما تصوره الإنسان البدائى لدور آلهته فى حوادث الطبيعة، وخاصة فى الرعد، لأنه يشبه حالة الغضب التى تنتابه؟ من المؤكد أن ذلك حلما من أحلام الصوفية، أو نوعا من أنواع الإيمان ، أو نابعا من العاطفة والوجدان ، ولكنه فى جميع الأحوال ليس مذهبا فلسفيا على الإطلاق .

أقول إنه فقط من أجل تغيير نظرتنا تجاه الوجود العميق للأشياء، وتحويل انتباهنا عن البحث عن العقل الأولى فى عام الخبرة، والتخلص من الإيمان الطفولى بوجود آلهة فى الطبيعة الخارجية، ولا كمال المهمة الروحية للمذهب اللا أدرى ، بأن يوجهنا إلى مكان آخر غير الظواهر، ومجال مختلف للبحث عن الطبيعة الحقيقية والباطنية للأشياء – أقول إن كل ذلك كان سببا فى الآلام التى عانى منها رواد الفلسفة

الحديثة الذين واجهوا هذه المشكلات ، فإن كان هناك إنسان يقول باللا أدرية بالنسبة لعالمنا المحدود، فذلك أمر واضح وأعتقد أنه محق فى ذلك ، فلا أعرف شيئا عن ما يسمى علة أولى وراء المظاهر التى أمامنا ، ولا أرى آلهة فى السحب الرعدية، ولا ملائكة " كبلر" الحاملة للكواكب تدور بها فى قطاعات مخروطية حول الشمس ، ولا أستطيع تصور صانع للعالم صنعه منذ القدم أو بدأ حركة التطور، فطبقا لما قاله "لابلاس" لا أحتاج لمثل هذا الافتراض مرة أخرى، وسوف أنتظر ما يحكم به العلم تجاه كل وقائع وأحداث العالم الطبيعى . ومع ذلك كل هذه الأمور تعد السبب الرئيسى لكونى مثاليا، إن لا أدريتى لعلل خبرتى هى التى دفعتى للبحث فى مكان آخر غير العلل عن معنى خبرتى ، فالعالم الخارجى الذى يراه اللا أدرى ، ويأسى من معرفته ، ليس هو المكان أو القسم الذى يجب أن أبحث منه عن النور، ولا يعتبر الإله الحى الذى تقول به المثالية العلة الأولى بأى معنى مادى على الإطلاق، فلا وجود لخبرة ممكنة تستطيع أن ترشدنا إليه بوصفه شيئا من الأشياء، أو تبين لنا أى وقائع خارجية يمكن أن نستدل منها على وجوده ، فلا وجود له فى مكان أو زمان ، ولا يصنع أى عوالم خارجية ، وليس فرضا من فروض العلم التجريبى ، ولكنه بسبب كل ذلك يعد موجود وجودا حقيقيا، وهو الوجود اليقينى ؛ لأن العلل ما هى فى النهاية إلا حقائق ثانوية أو فرعية فى العالم ، ولا يمكن لمثل هذه الوقائع والظواهر أن تبرهن على وجود أى حقيقة روحية، فالذات المطلق ببساطة لم يكن سببا لوجود العالم أو ليس علة وجوده ؛ لأن فكرة العلية تنتمى للأشياء الكائنة فى الخبرة المحدودة، وتعد مصطلحا خرافيا إذا ما طبقت على الماهية الحقيقية للأشياء، فلا يكون عالم الله عالما حيا بالنسبة لى ، لأنى أفسر علل خبرتى فى ضوء أفكارى المحدودة عن العلة، وإنما لسبب أعمق من ذلك، سبب يحرم عالم اللا أدرية من أى قيمة جوهرية، ويحوله إلى مجرد عالم الظاهر، فأنا جاهل بهذا العالم لأنه عالم الظاهر .

والحقيقة أن هذا السبب العميق الذى يستند عليه المثالى قد يبدو فى الصورة الأولى التى قد أعرضه من خلالها أكثر غموضا من المشكلة التى أسعى لتفسيرها به، إن السبب فى اعتقادى فى وجود ذات واحد ومطلق للعالم، أو ذات العالم والواحد الذى يضم كل الوجود، ويضم وعيه كل أنواع وعينا المتناهى ويتجاوزها، وفى وحدته

توجد كل القوانين الطبيعية، وتحصل كل مشكلات الخبرة على حلولها، هو أن وجود مثل هذا الذات يحقق الاتساق لأى مذهب لا أدرى ، وإلى إمكانية الشك فى العالم أو فى الأشياء الكائنة فيه، بل ويعد وجوده من الفروض المسبقة التى تقوم عليها " اللا إدرية " ويستند عليها أى مذهب شكى، إن وجود ذات – العالم، هو الفرض المسبق الذى تؤكده وتثبته وتتضمنه أى نزعة شكية أو "لا أدرية ". أقول إن " اللا أدرى" يؤكد وجود مثل هذا الذات للعالم– بصورة لا شعورية بالطبع ، ولكن بطريقة حتمية ؛ لأننا وكما سنرى فيما بعد، لا نستطيع رفض وجود الذات اللا متناهى إلا بالوقوع فى التناقض الذاتى ، فإن كنت جاهلا بالعلل الأولى ونوعها، فلدى على الأقل فكرة واضحة عن الذات، فحين تنكر وجوده تثبته، وتمرض إذا هجرته، ولا تحلق فى الفضاء بدونه، هو الشاك والشك ، لا تستطيع مهما فعلت التخلص منه أو تجاهل وجوده، ولا أقصد هنا الحديث بلغة صوفية، وإنما أتحدث عن حقيقة، تعد نتاج المنطق العقلى الصارم، وعندما أحاول توضيحة لك بصورة تفصيلية، سوف تجدنى أناقش كثيرا من الأمور المألوفة، وأقوم بتحليلها تحليلا دقيقا، لأنه فى الواقع الفرض المسبق لكل الفروض، فلا تستطيع التفكير أو حتى البدء فيه بدونه، وليس فكرة شاذة لا تألفها، بل على العكس، تواجه الفلسفة صعوبة بالغة فى توضيحة ؛ لأنه من الأمور المألوفة، فعندما حاولوا فى طفولتنا، أن يوضحوا لنا أننا لا نستطيع رؤية الله لأنه يوجد فى كل مكان ، وأن "بسبب وجوده فى كل مكان" لا نستطيع رؤيته، لأنه ليس له وجود ثابت ومحدد، فقد قالوا لنا حقيقة عميقة جدا، ولكن بطريقة غير منطقية، إن الذات المطلق كما سوف نعرف يتم تأكيد وجوده فى كل قضية تنطق بها، أى يوجد فى صميم جدول الضرب، إنه شيء ضئيل جدا، يتم تخمينه، بوصفه المصدر غير المعروف للخبرة، والذى تعترف بوجودة بصورة لا شعورية، بوصفه موجودا فى كل خبرة من خبراتك اليومية، إن ذلك – وكما نكتشف فيما بعد– بُعد المأساة العميقة لمحدوديتنا، أى إنه يأتى إلى ذاته دائما، ولكن ذاته لا تقبل وجوده، إنه يتجسد فى كل حادثة من حوادث حياتنا، وبينما نحن نحملق فى عالمه، ونبحث فيه هنا وهناك عن العلل الأولى، وعن المعجزات، ونتوسل إليه أن يمكننا من رؤية "الآب" طالما أن ذلك وحدة مرادنا الأول والأخير فلا عجب أننا قد أصبحنا لا أدريين، "أمازلت لا تعرفنى، بالرغم من الوقت الطويل الذى قضيته معى؟ "تلك هى الإجابة الخالدة التى يجيب بها

اللوجوس على كل من يشك فى وجوده، فلا تبحث عنه بوصفه فرضا خارجيا تفسر به الخبرة، أو فى أى مكان هناك وراء السحب، وليس "شيئا فى ذاته"، فالخبرة تضمه وتحتويه فهو الواقع كله وروح الوجود "ألا تحترق قلوبنا عندما يتحدث إلينا؟ "ومع ذلك وكما سوف نرى لا يتحدث إلى قلوبنا فقط، وإنما يكشف لنا عن نفسه فى عقولنا .

- ٢ -

مع اقترابنا من الأجزاء الأخيرة للبحث أود أن أذكركم بأن للمثالية جانبين :

الجانب الأول : أنها نوع من التحليل للعالم، حقيقة ليس لها منهج محدد إلا أنها تسعى بطريقة قد يقلبها كل الشكاك لفحص ماذا تعنى الأشياء، التى قد تعتقد فى وجودها، أو تحتك بها فى خبرتك فلا يعنى هذا التحليل إلا أن يوضح، بوسائله المختلفة، بأن كل ما فى العالم الذى تعرفه، وكل محتوياته، مصنوع من مادة تشبه تلك المادة التى تصنع منها الأفكار، وأنك لم تؤمن بأى شىء فى حياتك إلا بالأفكار، وقد صرح "بركلى" بأن كل ما هو موجود فى قلب السماء أو قائم على الأرض ، ما هو إلا نسق من الأفكار التى تحكم فكرنا وسلوكنا، تشكل هذه المثالية بصورها العديدة وتفسيراتها وتجسيداتها، جزءا من الخبرات والمذاهب المختلفة، فنجدها فى فلسفة الدين عند بركلى ، ومذهب المطلق الأخلاقى عند فشته، وتجريبية هكسلى اللا أدرية، ونظرية المادة – عقل عند كليفورد، والعديد من المذاهب الفلسفية التى شكلت المثالية جانبا كبيرا منها، وإن كان هذا الجانب من المثالية قد يسبب نوعا من الارتباك لوعينا الطبيعى إلا أنه سريعا ما بات مألوفا، وبدا فى النهاية كبديل لإيماننا العلمى .

الجانب الثانى من المثالية ، هو الجانب الذى يمدنا بتصور أو مفهوم الذات المطلق ويعد الجانب الأول ممهدا له، ولقد شكّل هذا الجانب الثانى أعمق مشكلة فكرية منذ "كانط" حتى أيامنا، فأينما أصبح العالِم واعيا بقيمته وأهميته فإن عمل الفلسفة لا يكون قد انتهى (فالسماء تمنع حدوث هذه النهاية) وإنما يكون قد خطا أولى خطواته فى الاتجاه الصحيح : لأن تقييم عواطفنا تقييمًا نقديًا يحقق لنا فهما عميقا وحقيقيا عن صاحبها .

أبدأ بالجانب الأول والأقل أهمية من المثالية، فعالمنا مصنوع من مادة مثل تلك المادة التى صنعت منها الأفكار. هذا النوع الأول التمهيدى من المثالية بدأ على يد "بركلى"، وسوف أعرضه بأسلوبى الخاص، بالرغم من شعورى بعدم القدرة على إضافة أى نوع من الجدة عند اتباع أسلوب العرض الوصفى .

فهنا يوجد عالمنا المحسوس الواقعى ، المملوء بالنور والدفء والحياة ، ومن المؤكد إذا سئل فرد عن ما هو الشيء الخارجي والصعب ، لأجاب على الفور بأنه العالم ، أو هذا العالم ، لا نجد فيه إلا الوقائع الصلبة والثابتة ، لا نتعامل فيه مع أفكار بل مع وقائع، الأفكار يستطيع المرء صياغتها كما يشاء، أما الوقائع ليس فى مقدورالفرد تبديلها، فى عالم الأفكار يستطيع المصلحون أن يحلموا بالمدن المثالية (اليوتوبيات) ويتخيل العشاق اليائسون كسب مودة المحبوبة، ويحلم الفقراء بتربية الخيول، ويستطيع المشردون الاستمتاع بالبيت الدافئ، أما فى عالم الواقع ينظم المجتمع نفسه وفق طبقاته، ويظل العشاق اليائسون مهزومين، والفقراء كما هم، يرغبون دون جدوى، وتفصل المحيطات بين المهاجرين وأوطانهم ، ومع ذلك لا نستطيع القول بأن عالم الوقائع، عالم صلب وعنيد كلية، أو بصورة كاملة، فالإرادة القوية تستطيع تبديل الوقائع وتستطيع تشكيل عالمنا وفقا لأفكارنا، فى غير رجال الدولة أو الحكام من النظام الاجتماعى ، ويستطيع العشاق أن يخوضوا تجربة الحب مرة أخرى، ويجد المهاجرون الطريق إلى أوطانهم ، ويحصل المشردون على المأوى، ولكن لكى يتم تبديل العالم لابد من العمل، ولكى يؤتى العمل ثماره لابد من تصور العالم الواقعى مليئا بالأشياء الثابتة، حتى نتمكن من معرفة الوقائع التى يتحقق دوامها، ورؤية نتاج عملنا، بمجرد الانتهاء من القيام به . إن الفرض المسبق لاستمرار حياتنا، أننا نعمل فى عالم واقعى لا تتلاشى فيه جدران المنازل كما يحدث فى الأحلام وإنما تقف صامدة أمام ريح الشتاء، ويمكن الشعور بوجودها وجودا حقيقيا، فلا نرغب رؤية الوقائع مرنة لينة، وإنما نرغبها عنيدة، وإذا أبدى العالم نوعا من الاحترام لإرادتنا، ولم ترتبط الصلابة بالقسوة فإن إرادتنا قادرة على تحقيق نوع من الاتفاق معه، وتشعر بنوع من الرضا من رؤيته نتائج أفعالها، لذلك أى تغيير فى وجود العالم وواقعيته يسلب الإرادة روحها وحياتها .

ولكن عندما نعرف واقعية العالم فى حدود الصلابة، وبتقابله مع الإرادة التى لم تستطع التآلف مع قوانينه، وثبات نظامه الذى يحافظ على منجزات أعمالنا – فإن

مثل هذا الوجود يظل مركبا أى غير محلل، ففى أى شىء يكمن هذا العناد أو تلك الصلابة؟ من المؤكد أن هناك العديد من أنواع الوجود التى يمكن وصفها بالصلابة، فحين نواجه جدارا نصف مادته بالصلابة، ونعتبر قمم الجبال صلبة وعنيدة قبل أن نقوم بتسلقها، ولكن فى الوقت نفسه نستطيع أن نصف العقول بالصلابة أيضا، فالمهاجر الوحيد، الذى يراقب أمواج البحر التى تفصل بينه وبين وطنه، يتحدث عن الحواجز المادية والوقائع القاسية، التى لا يستطيع التغلب عليها، ويرى أن ماديتها هى السبب الرئيسى فى عدم قدرته على التغلب عليها، فيقول "أتمنى أن أكون مع أحبائى " ، ولكن التمنيات لا تستطيع عبور المحيطات ؛ لأن المحيطات وقائع مادية فى العالم الخارجى ، الذى يختلف عن عالم القلب، أما العاشق اليائس من وصال حبيبته فمأساته أن عالم القلب ، عالمه، فلو كان الحاجز أو المانع بينه وبين محبوبته واقعة من الوقائع المادية، أو جدارا، أو محيطا، فكم كان من السهل عليه تجاوزه! أتعد الطبيعة الخارجية الخصم العنيد واللدود للأفكار! إن خصمه مجرد فكرة، وليس واقعة مادية على الإطلاق، مجرد فكرة فى عقل الفتاة التى يسعى لوصالها ، ولئن كان من السهل عليه أن يعتبر هذا الاحتقار من جانب الفتاة مجرد واقعة فكرية إلا أنه قد لا يوجد حجر من الأحجار يتصف بالصلابة، وبالحفاظ على هويته، وبنهاياته المحددة، مثل هذا الاحتقار، فإن كنت أحيا مثلاً أو على سبيل الافتراض فى عالم خارجى يتكون من الأفكار أى أفكار الآخرين عنى ، أو أفكار الفتيات اللائى ينفرن منى أو أصدقائى الذين باتوا ينفرون منى أو الملائكة الذين لا يسعدون لوجودى ، أو الله الذى سوف يحاسبنى ، فهل يكون إحساسى بالصلابة والعناد أقل أو أضعف فى حالة وجودى فى عالم الوقائع المادية، وفى مهب الرياح الشمالية، ووسط الجبال الثلجية، والغابات المظلمة، وفى أعماق المحيطات! هل عالم الأفكار حقيقة لا يعد عالما صلبا عنيدا ، وهل إذا اعتبرت عالمى مجرد عالم الأفكار أكون قد تخلصت من الصلابة أو الواقع العنيد؟ الواقع أن المسألة على العكس من ذلك تماما، وكما يعلم المدرسون دائما، أن أفكار الناس من الصعب التأثير عليها أو تغييرها، بل ويعتبرونها أصعب الوقائع على الإطلاق . لقد كنا إذن على خطأ، حين اعتبرنا المادة صلبة عنيدة، والأفكار لينة ومن الممكن تشكيلها كما نشاء ، فالأفكار تعد دائما أكثر الوقائع صلابة حتى أفكارى الخاصة، وقائع حياتى الباطنية، دائما ما يصعب

إخضاعها لرغباتي . إن الإرادة الشريرة التي تقاوم كل وسائل التغلب عليها لا تقل صلابة عن الصخرة التي نلمس حوافها بحواسنا، بل نشعر في وعينا الباطني بصلابة الإرادة الشريرة وعنادها أكثر من شعورنا الخارجي والحسى بصلابة الصخرة، فالملك في مسرحية "هاملت" كان يشعر بأنه يحيا في عالم عنيد، لا يحتوى إلا على الوقائع الصلبة التي لا يستطيع الحراك بينها أو الفرار منها، ومع ذلك لم يكن هذا العالم إلا عالم الوقائع الباطنية، فالخطيئة قد اختفت ولم يبق لديه إلا ضميره :

"ماذا يبقى؟

أيمكن التوبة دائما، أم هناك ما يستحيل التوبة عنه؟

وماذا نفعل إن لم نستطع التوبة؟

أيتها الحالة الشريرة، والزهرة السوداء التي تشبه الحوت!

أيها الروح المعذب، الذي يزداد وقوعاً في الأسر

كلما حاول أن يتحرر منه"

الواقع أن هناك موانع أسوأ من القيود المادية ، ولعالم الأفكار موانعه وسلاسله وأبراجه المحصنة التي لا يستطيع الإنسان الفكاك منها، إن الذين فرضوا مثالية القس "بركلي" وتعجبوا من أقواله، وعن لماذا لم يقف على حافة الهاوية أو في وسط النيران طالما أن الأشياء ما هي إلا مجرد أفكاره، عليهم أن يجربوا أولا نيران الحياة الباطنية وعذابها قبل أن يقولوا بأن الأخطار تفقد خطورتها بمجرد وصفها بالمثالية أو بأنها مجرد فكرة ذاتية من أفكاري الداخلية .

إذن قد توجد أنواع كثيرة من الوجود في قلب أي عالم يتكون من وقائع ، ولكن هذا العالم الحسي الجميل الذي نحيا فيه ما نوع الوجود الذي يجسده من بين تلك الأنواع الكثيرة الممكنة؟ هل الأشياء كالنجوم والمحيطات والجدران والأشكال أشياء لها وجود حقيقي مثل وجود قلب الفتاة العذراء وعواطفها ، أي أشياء تجسد أفكار فرد معين، ولهذا يتصف وجودها بالصلابة؟ أو نستطيع أن نستنتج شيئا آخر من وجودها؟ لأن كون النجوم والمحيطات والجدران والأشكال يكون لها نوع من الوجود الصلب تماما، مثلما يكون لعقول أصحابنا، مسألة لم يؤد تحليلنا إلى إنكارها، إن سؤالنا الآن

أى نوع من الوجود؟ لندرس الآن وبشيء من التفصيل بعض جوانب الوجود التى قد تبدو ظاهرة فى عالمنا الحسى ، رفعة السماء وسموها، ضخامة المحيط وكائناته، الاهتمام بشكل من الأشكال أو بلوحة فنية ، إلى أى نوع من الوجود تنتمى مثل هذه الوقائع؟ من الواضح هنا أننا لا نواجه مشكلة، فطالما أن العالم الحسى عالم جميل، ورائع ومنظم وعالم مهيب فإن هذا الجمال وتلك الروعة والسمو والرفعة أشياء لا توجد إلا لمراقب يقدرها ويدركها، وإذا لم توجد لأجله أو تفوق إدراكه فإنه لا وجود لها إلا بالنسبة لعقل آخر أو بوصفها هدفًا مجسداً لفكر أو عقل كلىّ أو ذات كلى للطبيعة، إن الإنسان الذى يرى نفس العالم، ولكنه لا يقدره، أو يدرك جماله سوف يدرك الوقائع المرئية، ولكنه لن يدرك قيمتها . إذن رفعة وجمال وروعة العالم عبارة عن حقائق يجب أن يراها كل من يعتمد على الفكر، ولا يكون لها أى معنى إلا لصاحب هذا العقل الذى يفكر أو أنها عبارة عن تجسيد لفكر عقل العالم أى هذه الرؤية التقديرية لا تظهر إلا لعقل إنسان أو لعقل العالم، وهكذا نجد هنا أن العالم الخارجى يكون مثاليا تماما مثل العملة أو الجوهرة أو الورقة النقدية أو السند ، لا تكمن قيمة أى منها فى وجوده المادى فقط، وإنما فى الفكرة التى يرمز لها فى عقل الفرد الذى يتعامل بها أو للعقل الكلى للعالم التجارى . ولكن دعونا ننظر للموضوع بشيء من التفصيل وبصورة أعمق، إذا كانت الموضوعات الكائنة هناك، ليست مثالية وتوجد فى الخارج مستقلة، فإن الذوق والروائح ودرجات الحرارة لا تكون قائمة فى هذه الموضوعات، على الصورة نفسها التى توجد بها فينا ، فجزء من هذه الصفات ، إن لم تكن كلها تقريبا ، صفات مثالية وتوجد داخلنا، أو على الأقل تكون عبارة عن تجسدات لفكر أو لهدف عقل معين- للعالم، بالنسبة للذوق لا خلاف عليه لأنه مسألة شخصية، ولا طعم للأشياء لصاحب اللسان المشبع بالخمر أو المصاب بمرض عضوى ، وبالنسبة للحرارة فالتجربة تستطيع أن تثبت أن المياه قد تبدو باردة لأحدى اليدين ودافئة لليد الأخرى، كذلك الألوان والأصوات تعد مثالية فى جانب كبيرة منها، فقد يكون هناك نوع خاص من الوجود بالنسبة لأسباب الألوان ، ولكن الألوان نفسها لا توجد فى الأشياء، طالما أنها تتغير تبعا للضوء الساقط على الأشياء، وتختفى فى الظلام (بينما تظل الأشياء قائمة هناك) وتختلف تبعا لاختلاف زوايا النظر لها، وأما الأصوات فإنها أيضا مثالية : لأن شعورنا بطول الموجة يعتمد على كفاءة أعضائها

السمعية، ولا تكون موجودة فى الطبيعة إلا كمجرد ذبذبات تنتقل فى الهواء. إذن كل هذه الصفات الحسية صفات مثالية، حقيقة أن العالم القائم هناك لابد أن يتصف بالصفات التى تؤدى إلى شعورنا بمثل هذه الصفات، والتى من أجلها نفترض أن العالم قد يكون له عقل يعبر عن إرادته لنا أو أمامنا، ولكن هذه الصفات لا تحتاج – أو بمعنى آخر – لا تستطيع أن تشبه أفكارنا على الإطلاق إلا إذا كانت هذه الصفات لها مكانها، وتوجد بوصفها أفكارا فى عقل معين– للعالم ، فالموجات الصوتية المنتشرة فى الهواء، لا تشبه إحساساتنا الموسيقية ، والسمفونية التى نسمعها ونستمتع بها ، ليست مجرد صفات مادية للأوتار والآلات النحاسية، والأشعة التى ترسلها الشمس لا تشبه أفكارنا عند رؤيتها .

إذن إذا لم يكن العالم الطبيعى تجسيدا لأفكار معينة لروح العالم ينقلها لنا، وإذا لم يكن وجوده وجودا حقيقيا مثل وجود قلب الفتاة وعواطفها، أو بوصفه عقلا واعيا أو شعورا فإنه لن يكون أمامنا إلا نتيجة واحدة، ألا وهى أن العالم الواقعى (وهنا نكرر معلومة من المعلومات الشائعة للعلم الحديث) إذا وجد بدون الأعضاء الحسية للإنسان ( أى مستقل عن الأعضاء الحسية كالعين واللسان والأذن واللمس ) لن يكون به ألوان أو أصوات، أو ما يوصف بالبرودة أو الدفء ، أو بالنور والظلمة، أو الضجيج والهدوء . حقيقة أن كل هذه الصفات المتنحية لأفكارنا أو المرتبطة بها تعد وقائع حقيقية، ولكنها تعد فى الوقت نفسه وقائع مثالية، حقيقية يجب علينا أن نرى الألوان عندما ننظر، ونسمع الموسيقا عند عزفها، ولكن هذا الوجوب يتمثل فى حتمية ظهور فكرة معينة لدينا فى ظل ظروف معينة . إن ضرورة ظهور مثل هذه الفكرة المعينة، حقيقة مؤكدة وثابتة، أى لابد أن تأتى لنا دون غيرها، تماما مثل شعور الملك بحالة الندم فى مسرحية "هاملت"، كذلك هذه الحقيقة المثالية مثلها أيضا مثل حالة الندم، تكون موضوعية، ولكنها من البداية للنهاية موضوعية بالنسبة لفرد معين، ولا توجد منفصلة أو مستقلة عن الإنسان بالنسبة لما تتضمنه هذه الحقيقة، ذلك ما سوف نراه فيما بعد، ويكفينا الآن أن نعرف أنها عبارة عن حقيقة مثالية لصاحبها، مع إمكانية أن يكون وراءها ما يسمى بفكر أو عقل أو روح العالم، وأننا إذا اتبعنا طريق التأمل سوف نصل لها جميعا .

عند هذه النقطة يتساءل المثالى ، إذا كان العالم الخارجى قد تم اعتبار صفاته كالألوان والروائح والأصوات، صفات مثالية، أو تنتمى إلى عالم الحقائق المثالية، فماذا يقصد الآن ، بالقول بأنه عالم واقعى؟ فلا شك أنه حقيقى وواقعى بصورة ما، ولكن كيف توصف هذه الواقعية بالوجود؟ فإذا علمت ، أن هذا العالم مازال قائما هناك فى الخارج، فإنه تبعا لهذه المعرفة، عليك أن تعرف ماذا تعنى هذه الصفة الخارجية بالنسبة لعقلك ، وهنا تواجه مشكلة، أيكون العالم الخارجى كما هو قائم خارج أفكارك، أو أفكار أى إنسان آخر، شيئا له شكل، ويشغل مكانا، وله صلابة ومملوءا بالأشياء المتحركة ؟ ذلك يبدو واضحا من الوهلة الأولى ، فقد تقول إن الصوت ليس مستقلا عن عقلى ، ولكن الموجات الصوتية توجد مستقلة فى الخارج، والألوان وقائع مثالية، ولكن موجات الأثير لا تحتاج إلى عقل لكى يعرفها، وصفة الدفء مثالية، ولكن الواقعة الطبيعية المسماة بالحرارة حقيقية وموجودة ومستقلة عن أى عقل، ولكن السؤال مرة ثانية، هل كل ذلك شيء واضح بذاته؟ ماذا أعنى بشكل شيء ما، أو بحجمه؟ ألا أعنى فقط، مجرد فكرة الشكل أو فكرة الحجم التى أكون مجبرا على معرفتها أو الحصول عليها تحت ظروف معينة ؟ ما معنى أى صفة من الصفات التى يمكن أن أنسبها للعالم الخارجى الواقعى ؟ وكيف أستطيع التعبير عن هذه الصفة، إلا إذا قد فكرت فيها بأفكارى أو عرفت بها منها؟ وماذا تكون الموجات الصوتية أو موجات الأثير إلا أشياء مدركة بصورة مثالية أو فكريا لشرح وقائع الطبيعة ؟ من المؤكد أن هذه المفاهيم صحيحة وحقيقية، ولكنها صحيحة فكريا، وحقيقتها حقيقة مثالية، فحين أقول إن الأشياء القائمة هناك، لها شكل وحجم وجزئيات متحركة، وإن هناك هواء به موجات صوتيه، وأثير به موجات ضوئية، فإن ذلك يعنى أن هناك خبرة قد فرضت علىّ ، بصورة مباشرة أو غير مباشرة نسقا كبيرا من الأفكار، التى قد توجد بالفعل فى الخارج، وتوجد فى حقيقة أخرى ورائى ، ولابد أن توجد فى مثل هذه الحقيقة، إذاً لخبرتى معنى مقبول، ولكنها حقيقة تشبه أفكارى عن اللون والدفء ، عبارة عن تعبيرات عن كيف يجب أن يظهر نظام العالم أمامى، وأمام أى كائن مثلى ، كذلك بالنسبة للمكان أقول إن الأشياء الواقعية الكائنة فى الخارج، تملأ المكان، وتتحرك فيه، فماذا أقصد بالمكان ؟ فى الحقيقة تلا أقصد إلا تلك المجموعة الكبيرة من الأفكار، التى قد فرضتها خبرتى وعقلى أو التى قد عرفتها من الخبرة والعقل ومن المؤكد أن هذه الأفكار صحيحة ولها مصداقيتها، وتستمد هذه المصداقية، فى جميع الأحوال، من

كونى عندما أنظر للعالم ، وأدركه دائما فى المكان ، تماما مثلما كان الملك فى مسرحية " هاملت " ، يشعر بالذنب كلما نظر فى سريرته، ولكن مثلما كان الذنب مجرد فكرة حقيقية ، فكرة عنيدة وصلبة ومسيطرة ومن الصعب مقاومتها إلا أنها مجرد فكرة، كذلك المكان، الذى أضع فيه عالمى ، يكون مجرد فكرة صورية ضخمة من أفكارى، ولهذا السبب أستطيع أن أصفها إلى الآخرين، فأقول "إن له أبعاداً ثلاثة" هى "الطول والعرض والارتفا ع"، وأصف كل فكرة منها ، وأشكل وأنشأ فكرة المكان منها ، فأعرف المكان بوصفه فكرة وأستطيع حساب كل الحقائق غير المرئية عن علاقات أجزائه، وأثق أيضا فى معرفتك للفكرة نفسها ومشاركتك فيها، ولكنها تكون مجرد فكرة بالنسبة لنا جميعا ، وحين نضع عالمنا فى المكان، ونقول عنه إنه واقعى وموجود هناك، فإننا ببساطة نضع فكرة داخل أخرى ، ليس بصورة اختيارية بل حتمية، وبدون أن نترك عالم الأفكار .

إذن كل وجود ننسبه لعالمنا بقدر معرفتنا حتى الآن ونستطيع تفسيره أصبح وجودا مثاليًا، ففى الحقيقة هناك نسق معين من الأفكار، مفروض علينا من الخبرة، ونستخدمه كمرشد أو بوصفه موجها لسلوكنا، ولا نستطيع تغييره حسب رغبتنا، فهو واقعة مفروضة علينا مثله مثل الذنب، أو موقف الآخرين منا، لا نستطيع تغييره، وإنما نعرفه بوصفه نسقا من الأفكار، ونسميه عالم المادة. ولقد عبر "جون ستيوارت مل" عن ذلك ، عندما أعتبر المادة "ممكنات مستمرة للخبرة" لكل فرد منا، ولئن كان تعريف "مل" له أخطاؤه، إلا أنه يعد بداية صحيحة، فأنت تعرف المادة بوصفها شيئا يمدك بهذه الفكرة أو بتلك الخبرة فى هذه اللحظة، أو بأنها سوف تمدك بفكرة أخرى أو بخبرة مختلفة فى ظروف مختلفة عن تلك الظروف السابقة. فعندما تحترق من النار، فإن احتراقها يمثل إمكانية مستمرة للخبرة، أى قد تعرف فكرة الدفء، أو تحصل منها على فكرة حدوث حريق، وتتأمل معها حسب ذلك ووجود الجرف وسط الجبال، يمثل إمكانية مستمرة لمعرفة خبرة السقوط أو الشعور بجمال المنظر عند النظر إليه من أعلى الجبل . كذلك قد لا يكون لديك خبرة الآن بالمناطق الاستوائية والقطبية، ولكن توجد هذه المناطق الاستوائية والقطبية فى عالمك، بوصفها ممكنات مستمرة للخبرة، وعندما تقول إن الشمس تقع على مسافة ٩٢ مليون ميل فإنك تعنى أن المسافة بينك وبين الشمس (أى بين الخبرة الحاضرة والخبرة الممكنة لسطح الشمس) توجد سلسلة

من الخبـرات الممكنة للمسـافـة المذكـورة بالرغم من عدم القـدرة على اجتيـازها الآن. باختـصـار شديد، يمكن تلخيص كل أنماط سلوكك تجاه العالم الواقعى ، بالقول بأن لدى مـجموعة من الخبـرات الحاضـرة، والتى أبدو ملزما بالحصول عليـها، خبـرات باللون، والصـوت، وبكل أفكارى الحـاضـرة الباقـيـة، وملزمـا أيضـا بحكم الخـبـرة بالاعتـقـاد، بأنه فى حـالة قيامى بأفـعـال مـعينة (مـثـلا قيـامى بلمس الحـائط أو السفر للمناطق الاسـتـوائيـة، أو زيارة أوروبا، أو دراسـة الفـزياء) لابد أن أحـصل، وبصـورة محـددة ومنظمة ومعتمدة كلية على ما قد قمت به من أفعال وعلى خبرات معينة أخرى (مـثـلا الشـعـور بصـلابة الحـائط، وبخبـرات عن المناطق الاسـتوائيـة أو بمناظر الجولة الأوروبيـة، أو بحـقـائق علم الفـزياء)، ويشـكل هذا القـبـول للخـبـرة الفعلية والاعـتـقـاد فى الخبـرة الممكنة كل مـا تقـصـده بإيمانك بوجـود العـالم الخـارجـى أو بالقول بأن العـالم الخـارجـى موجـود وواقـعى .

قـد يتسـاءل المرء الآن ألا يوجـد أسـاس مـتين لمثل هذا الاعـتـقـاد؟ ألا يوجـد شـىء هنـاك فى الخـارج يتطابق مـع خبـراتنا؟ من المؤكد بالطبع أنه مـوجـود، ولكن مـاذا لو كـان هذا الشـىء الذى يتطابق مـع أفكارنا، هذا الواح الصلب والمتحـرك كـان هو ذاته نسـقـا من الأفكار، الكائنة خـارج عقـولنا ولكنها غيـر مستـقلة عن كل عقل؟ ومـثلما يكون ترفع الفتـاة أو نفورها من الحـبيب موجـودا ومستـقلا خـارج عقل العاشق، ويراه شيئـا ثابتـا، إلا أن هذا النفـور لا يوصـف بأنه أقل مثـالية بسـبب هذا الاستـقلال والوجـود الخـارجى ، أو أنه لا يمكن أن يكون واقـعـة عقلية يمكن تفـسيـرها وتحليلهـا . الوجـود الموضعى لهذه المحـاضـرة بعـد واقـعـة مثـاليـة، ولكنه وجـود مسـتـقـل ويوجـد خـارج كل شـخص مـفـرد، وكذلك أيضـا لماذا لا يكون هذا العـالـم الخـارجى ، هذه "الإمكانية المستـمـرة للخـبـرة " تكون فى حـقـيـقـتـهـا عبـارة عن نسـق من الخـبـرات المثـالية لعقل نموذجى مـعين، وتكون عـقـولنا مـجـرد نسـخ له؟ أليس من الضـرورى وجـود هذا النسق من الأفكار إذا كـان الواقع قـائمـا هناك ؟ أليس ذلك مـا قـد توصلنا له من تحليلنا الدقـيق؟ فـلا أسـتـطيع الحديث عن عـالمى إلا بالأفكار، وبلغة عقلية . والأشياء الكائنة والممتدة والمتحـركة، والتى أصـف ألوانهـا وجـمـالهـا وقدسـيـتـهـا، وأحـلل طبيعـتـهـا ، وأحكـم عليـهـا بأنها رياضـيـة أو منطقية أو مـادية أو لهـا قيمة حسـية أو روحـية، أليست كلهـا أشيـاء لا أستطيع التعبير عنها إلا عن طريق الفكر وبلغة الأفكار، وإذا أردت مـعـرفـة المزيد عن عـالمى ، ألا يكون

ذلك عن طريق التوسع فى الفكر وزيادة التحصيل الفكرى ، وكلما زادت حصيلتى من الأفكار الا يعنى ذلك اقترابى من معرفة حقيقة الأشياء، أليس واضحا الآن ، أن عالمى الكائن هناك، إذا كان عالما قابلا للمعرفة، لابد أن يكون في حقيقته وفى ذاته عالما عقليا؟ أليست مصداقية أفكارى وحصتها تتمثل فى التطابق مع الواقع والاتفاق معه؟ ولذلك أكون قادرا كما يقول الفهم العام على تحقيق الاتفاق بين أفكارى والواقع؟ عليك أن تتصور، هل يمكن أن تتفق الفكرة إلا مع فكرة أخرى؟ وهل يمكن للأفكار الكامنة فى عقلى أن تتطابق إلا مع ما يجرى فى عقل آخر؟ وإذا كانت زيادة الوضوح الفكرى ، تزيد من القدرة على فهم طبيعة الوجود، ألا يعنى ذلك أن الواقع الذى يتشابه عقلى معه يجب أن يكون عقليا .

إذا قلت إن هذا العالم الذى يوجد خارج عقلى ، ومستقل عن العقول الإنسانية الأخرى يوجد فى عقل كلى نموذجى تشكل أفكاره هذا العالم ، هل يعنى ذلك سلب الواقعية عن العالم المحيط بنا، أم إثبات هذه الواقعية وتأكيد إمكانية معرفة هذا العالم؟ وإذا فشلت فى إثبات وجود مثل هذا العقل، ألا يقدم لنا مثل هذا التفسير، تبريرا معقولا لقولنا، بأنه لا توجد واقعة فى هذا العالم، لا نعبر عنها بلغة الأفكار، وأن عالمنا صنع من المادة نفسها التى صنعت الأفكار منها؟ إن مثل هذا القول لا يسلب عالمنا نصيبه من الواقعية، فإذا كان العقل النموذجى يعرف أن ناره المثالية تحرق كل من يقوم بلمسها، وكنت ملزما فى محدوديتى بأن أتفق فى خبرتى مع أفكار هذا العقل النموذجى، فإن فى حالة قيامى بلمس النار سوف أحصل دائما على الفكرة الخاصة بالاحتراق ، إن الفعل المعيارى سوف يتصف، وجوده المثالى بالصلابة والوجود والواقعية تماما، مثلما يتصف نفور الفتاة من الشاب الذى لا تحبه، وسوف يرى وقائع القدر الحقيقية بصورة مؤكدة، مثلما يعرف الشاب مصيره من كلام الفتاة وحديثها عن رفضها له .

ولا أعتقد أنه من الضرورى الاستطراد فى مزيد من التحليل الذى قد بات مألوفا لديكم، خاصة بعد المحاضرات التاريخية التى سبق عرضها، وكل ما أرغبه أن أوضح كيف يكون المرء مثاليا، والإحساس بالمثالية من مجرد التحليل اللغوى لكلمة مثالية، فجوهر المثالية، أن تعرف عالمك بوصفه نسقا من الأفكارحول الأشياء الذى تفرضه عليك الخبرة من لحظة لأخرى وحتى المادة لا تعرفها إلا بوصفها كتلة من الأفكار

المترابطة التى تفرض عليك ولا تتحكم فيها، والزمان والمكان ما هما إلا فكرتان من أفكارك، فإذا كان الأمر هكذا، أليس من الطبيعى القول بأن العالم الواقعى الخارجى المستقل عنك، لابد أن يكون فى حد ذاته نسقا من أفكار فرد ما؟ إذا كان هكذا تستطيع أن تفهم معنى وجوده، وإذا لم يكن، فإن العالم الواقعى لا يكون قابلا للمعرفة على الإطلاق، ومجرد "س" مجهولة، طالما أن كل ما تستطيع معرفته لابد أن يكون على صورة فكرية أو مثاليا. فالعقول أستطيع فهم لغتها، لأن لدى عقلا ، وكل وجود لا يتصف بصفات عقلية يظل مجهولا تماما بالنسبة لى ، وإن كان مثل هذا العالم من الأفكار والكائن فى عقل آخر غير عقلى قد يبدو غير واقعى أمام البعض ، إلا أن المسألة على العكس من ذلك تماما ، فالأفكار والعقول وما يشابهها ، تعد من أصعب وأصلب الوقائع التى يواجهها الإنسان . عموماً إذا كان هذا العالم الخارجى عقليا فى ذاته ، وكان هذا الواقع عبارة عن عقل نموذجى كلى ، أو كتلة من العقول الذرية الصغيرة، التى تشكل الأجزاء المتنوعة للمادة، فإن المرء يستطيع أن يدرك وجوده ومعناه ، ويعترف فى الوقت نفسه بسلطته العنيدة، ويقبل وجوده وواقعيته، مثلما يقبل المحب أحاسيس الفتاة ومشاعرها تجاهه ، ولكن إذا لم يكن العالم مثاليا أو إن شئنا مثاليا فإن كل علومنا التى تقوم أولا وأخيرا على تفسيرنا العقلى والمنطقى للأشياء، لن تتصف بأى صدق موضوعى ، ولن تستطيع الوصول إلى الحقيقة على الإطلاق ، ولأن العلم يقوم على الأفكار ، فإن العالم المستقل عن الأفكار ، ولا يتم التعبير عنه من خلالها ، يظل رمزا لا معنى له ، ولا يستطيع العلم إدراكه .

- ٣ -

وجود "س" أو هذا الرموز المجهول، أن يقول قائل بأن هذه المثالية التحليلية تبين لنا أنه بالرغم من كل تحليلاتنا وتفسيراتنا، قد يوجد عالم واقعى هناك فى الخارج، تحاول أفكارى معرفته، ولكنه يظل غامضا إلى الأبد، ولا أستطيع إطلاقا الإلمام بحقيقته، وقد يستمر قائلا إن المثالية تقول لنا أن العالم الواقعى يمكن تفسيره فقط، بوصفه تجسيدا لأفكار فرد معين أو لعقل ما وبذلك رغم القيمة الفكرية لمثالية "بركلى"، ومن ينهجون نهجه ، إلا أنها لا تهدينا إلى ما هو العالم الحقيقى ، وتؤكد لنا أن أى معرفة لعالمنا الحقيقى ، لا يمكن أن نحصل عليها إلا بلغة مثالية، ونظرنا له

نظرة مثالية . ولكن ربما لا يوجد هناك أى شىء جميل أو سام، أو لون أو شكل أو حركة أو مكان أو زمان (فهذه كلها مجرد أفكار من أفكارنا) يمكن القول بانتمائها لعالم عقلى خارق ، وربما يوجد هذا العالم العقلى هناك، ولا يكون له أى علاقة بأى عقل إلا عن طريق الصدفة، ومجرد عقل قائم بذاته، شىء غير قابل للمعرفة، وغامض وإن كان يعد أساس الخبرة ومصدر الأفكار، إلا أنه هو نفسه غير معروف، ولم يكن فى أى وقت من الأوقات فكرة من بين أفكارنا. ربما يوجد مثل هذا العقل . من الواضح أنك لن توافق على ذلك، ولعلك تتساءل، لماذا لانعترف مباشرة بمحدوديتنا، ونقول باستحالة معرفتنا لحقيقة الوجود . حقيقة قد نكون لدينا معرفة واضحة عنه، ولكن العالم الخارجى ذاته، العالم الحقيقى ، يظل سرا مجهولا، وعلامة استفهام كبيرة، والواقع أننا قد لا نعرف أن هذا الرمز المجهول أو "س" له وجود حقيقى ، ولكن نشعر بأننا يجب أن نعتبره موجودا، وحتى إذا كنا نشك فى وجوده أو ننكره فإن ذلك لا يمثل أى أهمية على الإطلاق، بهذا الغموض تنتهى هذه الصورة الأولى للمثالية، وإذا كان ذلك هو كل ما توصلنا إليه، فقد قطعنا شوطا طويلا دون نتيجة تذكر، فتحليل العالم المعروف لك ، إذا كان هناك حقا مثل هذا العالم المعروف لك – لا يثبت وجود أى عالم واقعى ، أو أن هذا العالم الواقعى يمكن أن يعرف ، ألا نكون قد عدنا إلى نقطة البداية نفسها التى بدأنا منها .

ثم يأتى المظهر الثانى للمثالية ، ويظهر أمامنا هدف المثالية التركيبية التى لم تقنع بهذا التحليل للألوان وأشكال الأشياء، واكتشاف أن كل ذلك ما هو إلا أفكار، فبدت المثالية فى صورتها الثانية أكثر جرأة، ولم تعد تخشى إمكانية الشك الذى قد يساورك حول ما إذا كان هناك عالم على الإطلاق، أو حول إمكانية معرفته، وعرضت المشكلة عرضا وافيا، وناقشت أصعب الأسئلة التى قد تتصورها، لقد قدمت هذه الصورة الجديدة للمثالية اقتراحا جديدا حقيقة لا يمكن الادعاء بأنه يمثل حلا كاملا لمثل هذه المشكلة، أو يحقق التخلص منها، إلا أنه من المؤكد سوف يلقى مزيدا من الضوء على معناها، أو يعيد صياغتها فى صورة جديدة، وسوف أحاول أن أوضح هذا المعنى الجديد الذى صاغته هذه المثالية التركيبية للمشكلة .

النقطة التى وصلنا لها حتى الآن تتلخص فى أنك إما أن تتصور وجود عالمك الواقعى الكامن هناك، عالما للأفكار، وعالما خارجيا، تدركه إدراكا نسبيا، أو أنه

بالرغم من وجوده وواقعيته غير قابل للمعرفة، ورمز مجهول، وسر غامض، فالموقف صورة نموذجية للحيرة فالإنسان مفروض عليه الاختيار بين أمرين لا ثالث لهما، فعليك أن تختار بين القول بوجود عقل هناك ، أو القول بأن العالم غير قابل للمعرفة، فالفلسفة تحب المواقف المحيرة ، التى تكون فيها كل الاهتمامات الروحية الإنسانية الكبرى والمساعى العظيمة للعاطفة الإنسانية، على مائدة الرهانات، تنتظر سقوط النرد . تحب الفلسفة دائما مثل هذه المواقف، بل وتحب أيضا الاحتفاظ بهدوئها العقلى ، وثباتها العاطفى ، وسط كل هذه المواقف، كما لو كانت تراقب مباراة من مباريات الشطرنج بدلا من مراقبتها لمباراة العالم، ربما علينا أن نبدأ الآن بدراسة الموقف فى حالة اختيارك للوضع الأسوأ، أى القول بأن العالم هناك عبارة عن رمز مجهول أو مجرد "س" ، وشىء غير قابل للمعرفة، قائم فى الخارج، يختلف عن وجودنا ، غامض ومشكلة كبرى أو إشكال مبهم، وعليك أن تنتظر له، وتؤمن بوجوده، ولكى نفسح مجالا للجدل والنقاش، نفترض أنك، تقول بنوع من الثقة "إننى لا أتخيل أنه عقل إضافى ، وشىء غير قابل للمعرفة وشىء لا يمكن النفاذ فيه أو اختراقه فقط، وإنما أعرف تماما أنه هكذا وأثق ثقة كاملة فى ذلك، ولا أستطيع عمل شىء، ولم أجعله غير قابل للمعرفة، وآسف على هذا الوضع ولكنه قائم وموجود هناك، ويجب أن أعترف بوجوده، وأعلم فى الوقت نفسه، أنى عاجز تماما عن حل مشكلة طبيعته" .

إذن تعتبر طبيعته مشكلة، فماذا تقصد بكلمة مشكلة؟ إن المشكلات المتعلقة بعالم الأفكار، منها ما هو قابل للحل، وما هو غير قابل للحل، فالسؤال عن ما الرقم الصحيح الذى يكون جذره التربيعى ٦٤ مشكلة قابلة للحل، لأن الإجابة الرقم ٨ ، أما السؤال عن الرقم الصحيح للجذر التربيعى ٦٥ مشكلة لا حل لها، لأنه لا وجود لمثل هذا الرقم الصحيح ، كذلك إذا ما سأل سائل عن طول الخط المستقيم الذي يكون مساويا لطول محيط دائرة نصف قطرها معلوم، فإن ذلك مشكلة غير قابلة للحل فى عالم الأفكار، حيث ثبت أن محيط الدائرة عبارة عن طول لا يمكن قياسه بدقة، عندما يكون نصف القطر معلوم الطول، وهكذا فى عالم الأفكار تعتبر المشكلات أسئلة محددة يمكن طرحها بأسلوب واضح، والأسئلة الصحيحة من هذا النوع إما أن تتم الإجابة عليها فى حدود معرفتنا الحاضرة، أو فى حدود ما يمكن أن نكسبه من معرفة جديدة، أى زيادة مقدار معرفتنا، أو لا يمكن وضع إجابة لها، وهذه الحالة الأخيرة أى إذا لم توجد لها

إجابة تعتبر المشكلة شبيهة بمشكلة مربع الدائرة أى تصبح الأسئلة فى هذه الحالة أسئلة غير منطقية أو متناقضة، ولا معقولية هذه المشكلات تعد السبب الحقيقى فى أنها مشكلات غير قابلة للحل ، إن السؤال الصحيح هو السؤال الذى يستطيع من يملك معلومات كافية الإجابة عليه، ولا يوجد سؤال صحيح يكون غير قابل للإجابة فإذا كان عالمك غير القابل للمعرفة والكائن هناك، شيئا غامضا وإشكالا يبحث عن حل، أيكون ذلك بسبب أن معرفتك مازالت ناقصة وتحتاج لمعرفة المزيد عنه، أم بسبب أن طبيعته وماهيته شىء غامض، ومجرد إجابة لسؤال غير منطقى ؟ من المؤكد أن الإنسان سوف يختار البديل الأول ، فقد يكون العالم الخارجى مجهولا، ولكنه لا يمكن أن يكون فى حد ذاته شيئا غير قابل للمعرفة .

ولئن كانت التفصيلات الدقيقة تعد من الأمور المملة دائما، إلا أنها تعد أحيانا مسألة ضرورية إلى حد ما، وسوف أحاول عدم الإطالة فيها، من الواضح أن العالم غير القابل للمعرفة، والكائن فى الخارج هناك، إذا كان مشكلة غير منطقية وغير قابلة للحل فإنه سوف يشبه المشكلة التى نسأل فيها عن ما العدد الصحيح للجذر التربيعى ٦٥ ؟ أو التى نسأل فيها عن ما الوادى الذى لا يوجد بين تلّين؟ لأن فى عالم الفكر لا يكون لمثل هذه الأسئلة إجابات، ولا حلول لمثل هذه المشكلات، وكل باقى المشكلات إما أنها تكون قابلة للحل فى ضوء معلوماتنا المتوفرة، أو أنها تكون قابلة للحل بعد حصولنا على مزيد هم المعلومات، ولكن عليك أن تضع فى اعتبارك دائما، إذا كان هذا العالم غير القابل للمعرفة الآن هو العالم المجهول لنا ومن الممكن معرفته بعد حصولنا على مزيد من المعلومات، وبالتالى يصبح قابلا للمعرفة أحيانا أو فيما بعد، فإن العقل وحده هو الشىء الوحيد الذى يمكن أن يصبح موضوعا لعقل آخر، فإن كنت أعترف بوجودكم المستقل عن وجودى ، فذلك بسبب أنكم عقول ، وإذا كان لى أن أعرف أى حقيقة على الإطلاق . فذلك بسبب أن تلك الحقيقة حقيقة عقلية، أى فكرة، وفكر، أستطيع معرفته، ولذلك إذا كان لهذا الشىء المسمى باللا معروف، هذا العالم الخارجى المجهول هناك، أن يصبح مدركا من جانبنا، بأى وسيلة كانت، فإنه يكون بالفعل وحتما عالما مثاليا، وهذا ما يحاول التحليل المثالى إثباته، فالأفكار وحدها هى الأشياء القابلة للمعرفة، ولا يمكن وجود شىء غير قابل للمعرفة، أو الشىء غير القابل للمعرفة مستحيل الوجود، لأن الشىء غير القابل للمعرفة، أى الرمز الفارغ من المعنى، والشىء فى ذاته الذى

قال به كانط شيء لا يمكن قبوله والاعتراف بوجوده، والإقرار به وبوجوده يعد نوعًا من التناقض الذاتى . فالمربعات الدائرية، وحبات السكر المالحة، أشياء غير قابلة للمعرفة، الأشياء المجهولة التى نعجز عن معرفتها، ونحاول حل لغز وجودها، أشياء توجد فى عالم الحقيقة، ومن الممكن وجودها، أما الأشياء غير القابلة للمعرفة، تعد فى حقيقتها ضربا من الخيال .

لقد وضح لنا الآن العصب الرئيسى فى كل مناقشتنا السابقة، فلقد علمنا أن الحقيقة الخارجية، يجب أن تكون - إن كان لها أن توجد، "إمكانية للخبرة"، ولكن لعلنا قد لاحظنا الآن أن الإمكانية البحتة ، تشبه الشيء غير القابل للمعرفة، أى شيء لا معنى له، وأن الشيء الذى أستطيع معرفته، لا يخرج عن كونه فكرة أو خبرة، ويجب أن يكون قبل معرفتى به إما فكرة لدى فرد معين ، أو خبرة لدى شخص ما، أو أنه لا وجود له على الإطلاق، وما هى الإمكانية البحتة للخبرة التى توجد فى الخارج مستقلة عن وجودى ، ولا معنى لها لدى أى فرد آخر غيرى ؟ ألا تعنى مجرد "س" ، وعبارة لا معنى لها ؟ ألا تكون مثل اللون غير المرئى ، والطعم الذى لا طعم له ، والشعور الذى لا يتم الشعور به ؟ إن فى إثباتنا أن العالم عالم خبرة ممكنة، نثبت أنه عالم للخبرة الفعلية .

خلاصة ما سبق، يعنى أن عالمنا عالم من الأفكار، فإذا كان الشيء القابل للمعرفة فقط، هو الشيء الذى يمكن أن يوجد، مهما كان اتساع عالم المجهول، وكان كل شيء قابل للمعرفة عبارة عن فكرة ، وشيء عقلى، ومن محتويات العقل، فإننا نحيا جميعا فى عالم من الأفكار . كل ذلك واضح أمامك، والشك الأصيل يثبت صحته ، وكل ما هنالك، أن هذا الرمز المجهول الذى رددت العالم إليه ، وهذا اللا معروف أو غير القابل للمعرفة التى شكلت العالم الواقعى من ماهيته قد منعك من رؤية كل ذلك، فعالمنا عالم من الأفكار .

نعود مرة أخرى إلى الوضع المحير الذى وجدنا أنفسنا فى حيرة من الاختيار بين القول بالمثالية أو القول بعالم غير قابل للمعرفة، لقد وضح لنا حتى الآن، أن الشيء غير القابل للمعرفة لا وجود له على الإطلاق ولا معنى له ؛ لأن أى مشكلة صحيحة ومحددة تؤكد وجود إجابة لها. فإذا كان العالم الموجود هناك، موجودا حقيقيا، فإن ماهيته

تكون بالفعل قابلة لأن تعرف من قبل عقل ما، وإذا كانت قابلة للمعرفة من قبل هذا العقل، فإنها لابد أن أساسا ماهية عقلية ومثالية، فمثلا العقل الذى عرف العالم الواقعى ، قد وجده شيئا ذا صفات، أو عالما ذا صفات، ولكنها صفات لها وجود مثالى ، تماما مثل الصفات الخاصة المتعلقة بالألوان والروائح والأصوات . كذلك قد يجده عالما يحوى علاقات مثل التساوى وعدم التساوى والجذب والتنافر، والتجانس وعدم التجانس، ولكن هذه العلاقات لا معنى لها إلا بوصفها موضوعات فى عقل معين . باختصار شديد إن العالم بوصفه معروفا أو قابلا للمعرفة، لابد أن يكون عالما مثاليا وذا صبغة عقلية بصورة دائمة، وحتى قبل أن يكون معروفا من قبل العقل الذى قد يعرفه أو يسعى لإدراكه، وبذلك نأتى إلى البديل الثانى ، والعالم الواقعى يجب أن يكون عقلا أو مجموعة من العقول .

-٤-

بهذه النتيجة نكون قد وصلنا إلى المشكلة الأخيرة، فقد تقول إن كل ذلك يعتمد على تأكيدى وثقتى بأن هناك عالما عقليا وقابلا للمعرفة، ومثل هذا العالم يجب أن يكون عقلا فى جوهره أو مجموعة عقول أو عالما من العقول، ولكن هل يستطيع الإنسان أن يهرب من سجن الحياة الباطنية؟ ألا يتم كل ذلك داخل عقلى ، ومازلت أحيا وسط عالم أفكارى الخاصة؟ حقيقة أن عالم ليس مجرد "س " ولا يمكن أن يكون كذلك، وليس شيئا غير قابل للمعرفة، لأنه بالطبع عالمى ، ولدىّ فكرة عنه، ولكن ألا يعنى ذلك أن عالمى ، يظل إلى الأبد مجرد عالمى الخاص، ولذلك لا أستطيع أن أحصل على أى حقيقة خارج ذاتى؟ أليست هذه النتيجة مثيرة لليأس ومثبطة للهمم؟ فإن كان عالمى عالما من الأفكار، فكيف أستطيع إذن الوصول إلى معرفة أفكار تلك العقول الأخرى المستقلة عن عقلى وتوجد خارجه ؟

الإجابة على هذا السؤال فى منتهى البساطة، ولكنها قد تثير إشكالا إذا نظرنا لها من زاوية معينة. فبمعنى من المعانى ، لا تستطيع أن تخرج عن نطاق أفكارك أو حتى ترغب فى التخلص منها، لأنك وتلك العقول الأخرى التى تشكل عالمك الخارجى والواقعى ، تكونون جميعا وحدة واحدة، فهذه العقول فى الحقيقة تشكل هى وذاتك

وحدة واحدة، فهى وذاتك شىء واحد، فهذا العالم من الأفكار فى الحقيقة عالم واحد، ولذلك يعد أساسا عالم ذات واحد، وحياته حياتك ، وهذه الذات ذاتك .

والواقع لم تعد حقيقة ومعنى هذه القضية العميقة التى قالت بها كل المذاهب المثالية مسألة صعبة علينا أو بعيدة عنا، ولقد كانت الاعتبارات التى قامت عليها ذات صبغة منطقية واضحة، وتتصف بالعمق بالرغم من شيوعها .

إن أى موضوعات قد تفكر فيها سواء كانت موضوعات معروفة لك مباشرة أو كانت بعيده عنك، مثل النجوم، أو بعيدة فى الزمان، أو قريبة وحاضرة أمامك هذه الموضوعات مثل الجبال الموجودة على الجانب الآخر للقمر، أو مثل يوم وفاتك، أو شخصية "كرمويل" ، أو قانون الجاذبية، أو اسم قد نسيته وتحاول الآن تذكره، أو معنى حالة نفسية معينة أو شعور أو فكرة حاضرة الآن فى عقلك – أقول إن هذه الموضوعات كلها تكون على علاقة معينة ثابتة بعقلك حينما تفكر فيها ، وهى علاقة دائما ما نغفلها لشدة ألفتها، فما هذه العلاقة؟ فحين تفكر فى موضوع معين، لا يكون هذا الموضوع علة أفكارك فيه، مثلما يعتقد الفهم العام أو يفترض دائما، فعندما تفكر مثلا فى كرمويل، فإن شخصية كرمويل، لا تكون سببا لأفكارك أى أنها لا تسبب حدوث أى شىء لك ، فلقد مات كرمويل، ولم تعد لشخصيته وجود بعد إصابته بالحمى ، فكرمويل مجرد فكرة أو موضوع من موضوعات فكرك وليس سببا له، كذلك إذا اخترت أن تفكر فى لحظة موتك، فإن هذه اللحظة مازالت بعيدة هناك فى المستقبل، وتستطيع أن تجعلها موضوعا لفكرك ، ولكنها لا تعد فى الوقت نفسه علة مباشرة لأفكارك فلحظة وفاتك ليس لها أى وجود مادى على الإطلاق، ولا تتسبب فى حدوث شىء الآن، إن الجبال الكائنة على الجانب الآخر من القمر، حين تجعلها موضوعا لفكرك، تظل بعيده ومستقلة عنك ولا تؤثر فيك، وبالرغم من عدم رؤيتك لها، تستطيع أن تفكر فيها .

ومع ذلك يعد التفكير فى الأشياء والعلاقة التى تحدث بين الفكر والأشياء التى يفكر فيها علاقة غامضة ومحيرة، فلكى أفكر فى شىء معين، فليس كافيا أن يكون لدى فكرة تشبه هذا الشىء، وتلك ملاحظة فى غاية الأهمية، فمثلا إذا كان لدى فكرة عن

الألم ، وهناك إنسان آخر لديه ألم مثل الألم الذى أشعر به، وليكن مثلا ألم فى الأسنان، أو أن كلينا قد حرق أطراف أصابعه فليس من الضرورى ، بالرغم من أن فكرتى عن الألم تشبه فكرته أن أقوم بالتفكير فى ألمه، لأن الألم الذى أفكر فيه، يشبه الألم الذى لديه، أو أن ألمه مثل ألمى، إن التفكير فى موضوع معين لا يقوم على أن هناك فكرة تشبه الموضوع فقط، بل يقوم على عملية "القصد" ، أى لابد أن تقصد حصولك على فكرة تماثل الموضوع. بمعنى آخر ، لكى يتم التفكير فى موضوع معين لابد أن يكون هناك "قصد" واع تجاه هذا الموضوع، أى لابد أن ينتقى الفرد الموضوع، أى يكون ملكه بمعنى من المعانى ، حتى يستطيع التعرف عليه بوصفه الموضوع الذى يقصده . ولكن السؤال الذى يفرض نفسه الآن، كيف تستطيع أن تقصد موضوعا، أو تهدف إليه، أو تمتلكه، أو تنتقيه ، وكيف تستطيع أن تتعرف على ما ليس لديك فكرة عنه، إلا إذا كان موجودا بالفعل فى ذاته الخبيئة؟ من المؤكد أن ذلك سؤال فى منتهى الأهمية، فعندما تقصد موضوعا هناك كالجبال الكائنة على سطح القمر، أو يوم وفاتك، فإنك تقول حقيقة " إنى بوصفى ذاتا حقيقية، وذاتا واسعة، وكيانا واعيًا ، أحمل فى حقيقتى العميقة هذا الموضوع، وأمتلكه وأعرفه، وأستطيع التعرف عليه، وذلك وحده ، ووحده فقط، هو ما يمكننى فى هذه الحياة الزمنية والفردية، وفى شخصيتى اللحظية من قصد موضوع خارجى، والاستفسار عنه، وأعرف جانبا منه وأجهل الجانب الآخر، أى أعرف جزءا من ماهيته، وبالتالى أجهل الأجزاء الأخرى". فلا تستطيع أن تقصد موضوعا غريبا عنك كلية، أو تسعى لمعرفة موضوع لا تعرف عنه شيئا على الإطلاق، أو تجهله جهلا مطبقا، وحين تقصد موضوعًا وتحكم عليه ، وتتحدث عنه، وتشك أو تتساءل عنه، وتعترف بجهلك الخاص والفردى به، لا تستطيع أن تقوم بكل هذه الأفعال، إلا إذا كانت ذاتك الواسعة، وشخصيتك العميقة، ووعيك فى مجمله، يمتلك بالفعل هذا الموضوع الذى تقصده، وتساؤلك اللحظى والخاص عن الموضوع، وجهلك واستفسارك أو حكمك عنه، يتضمن أو يفترض مسبقا أن ذاتك الكلية أو فى مجموعها تعرف الموضوع أو تمتلكه امتلاكا مباشرا، وتلك فى الحقيقة طبيعة العلاقة الغريبة ، بين الفكر وموضوعه، والتى يجب علينا الآن دراستها دراسة تفصيلية، فالذات التى تشك أو تؤكد، أو حتى تشعر بجهلها الخاص بموضوع معين ، وتظل بالرغم من كل ذلك

تقصد هذا الموضوع أو تسعى إليه، تكون فى جوهرها مطابقة للذات التى يوجد بها هذا الموضوع كاملا وحقيقة معروفة معرفة كاملة .

ولئن كانت هذه النتيجة التى انتهت إليها المثالية تبدو نتيجة متناقضة إلا أنه من الضرورى فهمها، ولقد سبق الإشارة إليها فى كتاب الجانب الدينى للفلسفة (٢) ، ولا أود إزعاجك بها الآن، ولكن ما أقصده بالقول بأن الذات التى تفكر فى موضوع معين، والتى بالرغم من جهلها به وشكها فيه مازالت تقصده، وتسعى لإدراكه، إن هذه الذات تتطابق مع الذات العميق التى تمتلك هذا الموضوع وتعرفه معرفة صحيحة، فإن ما أقصده بذلك أستطيع توضيحه من خلال بعض الحالات البسيطة التى تحدث فى خبرتك الشخصية. فمثلا عندما تشك فى اسم قد نسيته، أو فى فكرة قد اختفت من وعيك بعد أن كانت واضحة، فإن فى بحثك عن هذا الاسم أو تلك الفكرة، تكون واقعا أثناء هذا البحث، بأنك تعنى اسمًا محددا وتقصد فكرة معينة دون غيرها، ولكنك لم تعرف بعد هذه الفكرة أو ذلك الاسم الذى تقصده، فتحاول وترفض اسماً وراء آخر، وتتساءل "أكان هذا ما أفكر فيه أو ذاك؟ "وبعد فترة من البحث تجد هذا الاسم أو تلك الفكرة وتستطيع التعرف عليها، فتقول "كان هذا ما كنت أبحث عنه، وأقصده طول الوقت ، وكل ما هنالك أنى لم أكن أعرف أنى أبحث عنه أو أقصده ". حقيقة لم تكن تعرف، ولكن بمعنى من المعانى كنت تعلم طوال الوقت أن ذاتك العميق، ذاتك الحقة تعرف هذا الاسم أو تلك الفكرة ، وكل ما هنالك أن ذاتك اللحظية هى التى لم تكن تعرف ، وعندما وجدت الاسم الذى تبحث عنه، واسترجعت الفكرة التى قد اختفت من الوعى استطعت التعرف عليها فورا، لأنها كانت طوال الوقت لديك، ولأنك أى الذات الواسع والحقيقى الذى يعرف الاسم، والفكرة، ويعرف من البداية هذا الاسم وتلك الفكرة . قد بات حاويا للذات اللحظى الصغير الذى يبحث عن الاسم ويحاول أن يتذكر الفكرة، لقد كان وعيك العميق بالفكرة المفقودة قائما طوال الوقت، وفى الحقيقة ألم تفترض ذلك مسبقا عندما قمت بالبحث عن هذه الفكرة الضائعة ؟ فكيف أقصد اسما أو فكرة ، إلا إذا كنت أنا نفسى فى الحقيقة عارفا لهذا الاسم ولتلك الفكرة ؟ إن البحث عن الاسم أو عن الفكرة ما هو إلا بحث عن فى أفكارى ومحاولة للتعرف عليها، فإن كنت لا أعرف شيئا عن النجوم البعيدة هناك فإنه حين قصدت معرفتها، والحديث

عنها، قد أصبحت متطابقا مع فكرى العميق والبعيد الذى يعرف بالفعل هذه النجوم وحين أدرس النجوم ، أحاول فقط أن أكتشف ماذا أقصد حقيقة لها . من المؤكد أن التجربة وحدها هى القادرة على شرح معناها أو توضيح حقيقتها، ولكن ذلك فقط بسبب أن التجربة وحدها تستطيع تحقيق اتصالى بذاتي الواسعة، والهروب من سجن الحياة الباطنية هو ببساطة أن الذات الباطنى يسعى أولا وأخيرا إلى الذات الواسعة، والذات التى تتساءل، أو تبحث عن قصد معين، سواء كانت واعية أو غير واعية، تبحث عن قصد أو معنى موجود لدى الذات الواسع الذى يعرفه .

كانت تلك فكرة عامة لما أقصده بالمثالية التركيبية وأكرر مرة أخرى أنه لا وجود لأى حقيقة مألوفة على الإطلاق، أكثر من معرفتى أنى عندما أقصد موضوعًا مستقلا عنى ، أنه لا يمكن أن أحصل عن أى معلومات واضحة عنه، إلا إذا كنت أعرف فى حقيقتى العميقة، وفى باطن فكرى هذا الموضوع الذى أبحث عنه، وأفتش عن طبيعته، ولا يمكن أن يتم قصد هذا الموضوع إلا إذا كان معروفا لذاتى العميقة بالفعل، ونستطيع القول أيضا أن ذلك يكون متضمنا فى فكرة القصد نفسها، وذلك هو التحليل المنطقى لها، فتستطيع أن تقصد ما تعرفه ذاتك العميقة ، ولا تستطيع قصد مالا تعرفه هذه الذات، وكانط نفسه، كان أول من أكد لنا بالرغم من قوله بالأشياء فى ذاتها ، بأنه لا وجود لفرد يقصد فعلا موضوعا أو يعرفه أو يشك فيه ويسعى لنقده إلا إذا كان يهدف لحقيقة تكون كامنة فى ذاته الواسع ، فبدون الوحدة مع ذاتى الحقة، لا وجود لموضوعات، وبذلك لا فرق بين معرفة الموضوع أو الشك فيه، فيكفى أنى أقصده فعلا، فالذات التى تقصد الموضوع تكون متوحدة بالذات الواسعة المالكة للموضوع، تماما مثل بحثك عن الفكرة المنسية، تكون متواجدا بالفعل مع الذات التى تحوى هذه الفكرة المنسية .

إن هذا البرهان الذى قد عرضته على حضراتكم، هو البرهان نفسه الذى يستطيع أى فكر منطقى منظم أن يقدمه لحضراتكم، ليؤكد صحة المبدأ القائل بأن لا وجود إلا لذات واحد، وأننا لا نقصد إلا عالمه، عندما نتحدث مع بعضنا بعضًا ، أو عن شخصية "كرمويل" أو عن النجوم البعيدة هناك أو عن حوادث المستقبل، وعلاقة عقلى بموضوعاته علاقة غريبة، إذ لا يمكن أن أقصد موضوعا فى الخارج، أو أخطئ فى الحكم عليه، أو حتى الشك فى وجوده إلا إذا كان الفكر (العقل) وموضوعاته أجزاء من

فكر أو عقل واحد أوسع ، فأنتم مثلا عبارة عن جزء واحد من ذات واسع واحد يضمنى ويضمكم، وإلا استحال علىّ مخاطبتكم أو التوجه لكم بوصفكم كائنات مستقلة فى الخارج، فأنتم ومعكم كل وقائع الطبيعة الخارجية الواضحة والغامضة والنجوم فى السماء والقمر وكل الأشياء الجميلة والحقيقية عبارة عن جزء من ذات واحد واسع، وإذا لم يكن الأمر هكذا فإنك لن تستطيع الحديث عن أى موضوعات خارجية، لأنه مهما تحدثت لن تجد إلا عالمك الخاص هو الذى تتحدث عنه، ولن تقصد شيئا إلا عالمك الخاص بك ، فإن تحدثت عن عالمك غير القابل للمعرفة فإنه لن يكون لحديثك معنى، ولن تستطيع أن تبحث عن حل لمشكلتك إلا إذا كان هناك ذات واسع تعرف هذا الحل منذ الأزل . إن مشكلة الحياة الكبرى تكمن فى السؤال عن ما هو الذات العميق؟ والإجابة الوحيدة ، هو الذات الذى يعرف كل الحقيقة معرفة كاملة، وليس ذلك مجرد فرض عام، وإنما هو الفرض المسبق لأى شك أصيل ولذلك أقول بأن كل شىء متناه يكون محل شك، وغامضا وملموسا بصورة أو بأخرى، أو بنسبة معينة، أما الذات اللا متناهى ، حلال المشاكل، المفكر الكامل ، الذى يعرف ماذا نقصد، عندما نكون نحن أنفسنا فى حالة من التخبط والجهل ، والذى يضمنا جميعا، ويظهر العالم أمامه دفعة واحدة كاملا، وتتجلى حقائق الماضى والمستقبل أمامه، وتظهر الحقيقة أمامه فى لحظة أبدية واحدة، فيصبح البعيد قريبا منه ، والمجهول معروفا، والخفى معلوما، والمنسى متذكرا، يفكر فى كل جوانب الطبيعة، وفيه توجد كل الأشياء، إنه "اللوجوس" ، "مالك العالم"، وأقول إن وجوده هو الشىء الوحيد اليقينى والكامل .

- ٥ -

ومع ذلك لا يمكن تقرير هذه النتيجة بدون مزيد من التحليل والتوضيح فاسمحوا لى بأن أعرضها بصورة أخرى. عندما يعتقد إنسان ما أنه يعرف أى حقيقة معينة عن واقعة خارج تفكيرة اللحظى، ماذا يكون موقفه بالنسبة لهذه الواقعة التى يعرف عنها هذه الحقيقة؟ يجب أن نجيب أولاً بأنه يعتقد بأن من يعرف بالفعل تفكيره، ويقارنه بالواقعة الموجودة بالخارج، سوف يجد نوعا من الاتفاق بين الاثنين، أى بين تفكيره والواقعة ، ولكن أهذا كله ما يؤكد به صاحب الاعتقاد صحة تفكيره ؟ كلا : لأنه

لا يتمسك فقط بأن تفكيره الحاضر يتفق مع واقعة خارجية هناك (كما قد يتفق تفكيرى مثلاً فى ألم الأسنان مع الواقعة الخارجية هناك المسماة بألم أسنان جارى) وإنما أيضًا بأن تفكيره يتفق مع الواقعة التى قد قصد أن يتفق معها، ولكن قصد الاتفاق مع واقعة معينة قد توجد خارج ذاتى الحاضرة يتضمن علاقة مع الواقعة، تتمثل فى أنى إذا استطعت بطريقة معينة أن أتصل بالواقعة نفسها، وأن أدركها فى الوعى الحاضر مباشرة، أستطيع على الفور التعرف عليها بوصفها الواقعة التى كنت أقصدها دائمًا أو من البداية . لقد قصدت بهذه الأمثلة السابقة أن أوضح هذه الخاصية الفريدة، بل والغريبة، للعلاقة الخاصة بقصد موضوع معين لفكرنا. نعود مرة أخرى لصاحب الاعتقاد الذى نتحدث عنه، والذى يعتقد أنه يعرف واقعة معينة توجد خارج وعيه الحاضر. لقد لاحظنا أن ذلك يتضمن القول بأن يكون على علاقة مع الواقعة الموجودة فى الخارج، والتى إذا ما كانت داخل وعيه بدلاً من وجودها فى الخارج هناك يستطيع أن يتعرف عليها، ليس بوصفها الموضوع الذى قد قصده فكره الحاضر، وإنما أيضًا بوصفها متفقة معه، وأن كل ما يعتقده، يستطيع أى ملاحظ خارجى مستقل لفكره ولموضوعه، أى ملاحظ يدرك الذات الحاضرة لصاحب الاعتقاد، والموضوع أو الواقعة الخارجية، والعلاقة بينهما، سوف يقرر صحة هذه العلاقة، ويرى أنها علاقة حقيقية. ولكن علينا أن نلاحظ أن بالتأمل وحده يستطيع أن يكتشف هذه العلاقة الحقيقية. ولا شىء يستطيع أن يكتشفها إلا الوعى الذاتى المتأمل. لذلك أن تعتقد أنك تعرف أى شىء يوجد خارج ذاتك الحاضرة ، يعنى اعتقادك بأنك على علاقة بحقيقة ، لا تستطيع أن تدركها إلا ذات واسع متأمل أو مفكر، يضمك أنت والموضوع الذى تقصده. بمعنى آخر عندما تعتقد بشىء، يعنى أنك تلجأ إلى ذات واسع ممكن للموافقة على الاعتقاد، ولكن عندما تقول إنى أعرف حقيقة معينة، وتقول فى الوقت نفسه . إن هذا الذات الواسع الذى أستند عليه لا يكون موجوداً بالضرورة وجودا واقعيًا وإنما مجرد ذات ممكن ، فإن مثل القول يتناقض مع كل تحليلنا المثالى لأنواع الوقائع والحقائق فى العالم. فأن تعتقد فى شىء ما يعنى أن تكون فى علاقة حقيقية به، علاقة تتجاوز نطاق ذاتك اللحظية، وهذه العلاقة الحقيقية تتصرف بطبيعة فريدة، لا يستطيع أن يدركها إلا ذات شامل يتأمل بصورة واعية قصدى والموضوع الذى قصدته ، كذلك إذا كانت هذه العلاقة علاقة واقعية، فإنها مثلها مثل الألوان والأصوات والأشياء

الأخرى التى سبق أن تحدثنا عنها، يجب أن تكون واقعية بالنسبة لفرد معين، فلا وجود للإمكانيات الفارغة، والأشياء الممكنة حقا تكون بمعنى معين أشياء حقيقية أو واقعية. إذن، إذا كانت علاقتى بالحقيقة، هذه العلاقة المركبة الخاصة بقصد موضوع معين والاتفاق معه، عندما يكون الموضوع المقصود غير موجود أمامى فى لحظة الإدراك أو القصد ، أقول إذا كانت علاقة حقيقية، ولا يستطيع إدراكها إلا ذات واسع ممكن، فإن هذا الذات الواسع الممكن لابد أن يكون واقعياً، حتى تستطيع ذاتى اللحظية معرفة هذه الحقيقة الخاصة بالموضوع. ونستطيع القول بصورة مختصرة، إن العلاقة الخاصة باتفاق فكر الفرد مع موضوعه الخارجي ، يكون مقصوداً من قبل هذا الفكر، هى علاقة لا يستطيع أن يدركها إلا ذات واسع متكامل ويكتشف أنها علاقة حقيقية وواقعية. وإذا كانت العلاقة واقعية وحقيقية فإن الذات الواسع لابد أن يكون حقيقيا وواقعيا أيضاً.

كان ذلك بالنسبة لحالة من يعتقد بأنه قد عرف حقيقة معينة عن موضوع خارج اللحظة أو ليس حاضرا أمامه، فماذا يكون الوضع عندما يخطئ المرء فى موضوع من موضوعات فكره اللحظى المحدود. إن الخطأ معناه فشل العقل فى الاتفاق مع موضوع معين من الموضوعات التى يكون قد انتقاها أو قصد الاتفاق معها، أى لا يخطئ فى الحكم على أى موضوع كان، أو عشوائى، بل موضوع مقصود بالفعل، فما الظروف التى تجعل هذا الخطأ ممكناً؟ إن الإنسان الذى يفكر تفكيرا صحيحا يتجاوز دائمًا ذاته اللحظية والجاهلة، بسبب قصده وممكنا يكون صاحب الحكم الصائب قاصداً الحقيقة التى يعتقد فيها أو يؤمن بها، وبينه وبينها علاقة حقيقية، كذلك يكون المخطئ فى حكمه، قاصداً الواقعة الكامنة هناك، ويجب أن يكون بينه وبين الحقيقة علاقة حقيقية مثل تلك التى تكون بين صاحب الحكم الصائب والحقيقة التى يقصدها حتى يستطيع أن يخطئ فى الحكم فيها، إن خطأه يكمن فى عدم تحقيق الاتفاق مع الموضوع المقصود، والذى قصده الاتفاق معه، فيخطئ المرء لأن ذاته الحقيقى والواسع قد حكم بخطئه، بالرغم من قصده واختياره لهدفه. إذن التفكير الصحيح والتفكير الخاطئ يخضعان لنفس الشروط أو لظروف واحدة. وذلك طالما أنهما يحدثان فى فترات لحظية ، أو لحظات ، ولا توصف اللحظة بأنها لحظة صائبة أو خاطئة إلا بسبب كونها جزءا من ذات نقدى واسع متأمل، أى ذات عاقل .

لتلخيص ما توصلنا إليه حتى الآن، أقول إن الفرد لا يستطيع الحكم على موضوع معين، أو الحديث عنه، صوابا أو خطأ، إلا إذا كان قد قصد هذا الموضوع ، ولا يمكن أن يقصد الفرد موضوعًا إلا إذا كان مدركا تماما بأن أينما يظهر هذا الموضوع أمامه فى هذه اللحظة، سوف يستطيع التعرف عليه بوصفه متمما ومحققًا لقصده اللحظى. إذن علاقة قصد موضوع معين ، هى علاقة لا يستطيع أن يدركها أو يلاحظها، أو يشكلها، إلا التأمل أو التفكير الواعى، ولا يستطيع أى ملاحظ خارجى مستقل أن يقرر الموضوع الذى يتم قصده، أو اختياره فى لحظة معينة؛ لذلك إذا كان الموضوع الذى تم قصده بعيداً وخارج اللحظة التى قصدته أو توجهت للحكم عليه : فإنه لا يمكن أن يحقق القصد أو يتممه، أو يقبل حكم اللحظة أو يرفضه، إلا ذات شامل، يحوى اللحظة والموضوع الذى تقصده. حقيقة يتضمن قصد موضوع معين - سواء كان الرأى صحيحًا أو خاطئًا، الإمكانية الحقيقية لوجود مثل هذا المعيار الفكرى لقصد الفرد، من وجهة نظر ذات أوسع. ولكن القول أن علاقتى بالموضوع علاقة لا يستطيع أن يدركها إلا ذات واسع، ذات متأمل وشامل، يقى الحكم بوجود واقعة مبينة وعلاقة وحقيقة موجودة فى العالم، وبالتالى إما أنها تكون حقيقة مستقلة، ولا يدركها أى فرد، أو أنها حقيقة لذات فعلى مفكر، يضم اللحظة، ويدرك قصدها. الواقع أن تحليلنا المثالى منذ بداية هذه المحاضرات يؤكد على أن الوقائع يجب أن تكون وقائع بالنسبة لفرد معين، ولا يمكن أن توجد بذاتها مستقلة عن أى فرد، أو بدون فرد يدركها، والإمكانيات البحتة مستحيلة؛ لذلك كل من يعتقد (صوابا أو خطأ) بوجود موضوعات خارج لحظة اعتقاده يكون جزءا، عضويا من ذات أوسع مفكر، تكون هذه الموضوعات حاضرة له حضورا مباشرا مع علاقتها بهذه الذات اللحظية الصائبة أو الخاطئة .

إن فحص عملية الاعتقاد سواء كان صائبا أو خاطئا، تؤدى مباشرة إلى حالة الشك، والشك فى موضوعات خارج ذاتى اللحظى، يعنى الاعتراف "بإمكانية الخطأ" فى مثل هذه الموضوعات، ويتضمن الخطأ ضرورة وجودى ضمن ذات أوسع، يشمل الموضوعات التى أشك فيها، وتكون حاضرة فيه حضورا مباشراً. إذن الاحتواء أو التضمن ذاته ليس موضعًا للشك العقلى فالشك فى الاحتواء أو التضمن يعنى الشك فقط فيما كنت قد قصدت شيئًا خارج اللحظة، وليس شكا فى معرفتى المحددة حول

طبيعة موضوع معين فى الخارج، يكون مقصودا من جانبى فى هذه اللحظة . إذن يفترض الشك مسبقًا وجود إمكانية حقيقية وفى النهاية أو فى نهاية التحليل، وجود الوعى – الذاتى العادى ، الذى يحوى الموضوع الذى قد يشك فيه المرء .

ولكن إذا ما سرنا بالشك إلى أقصى مدى، وشك الفرد شكا مطلقا أى حصر ذاته داخل سجن الحياة الباطنية، وشك فى إمكانية قصد الفرد لأى موضوع خارج اللحظة الحاضرة فإننا نصل هنا إلى الحكم النهائى بأن شك الفرد فى قدرته على تجاوز اللحظة الحاضرة يعنى أنه قد تجاوزها بالفعل، وهذا ما نجده واضحًا فى التحليل التالى لهيجل[٣] فأن تقول يستحيل قصد أى موضوع يكون خارج هذه اللحظة الفكرية الحاضرة وتكون اللحظة ذاتها هى "مقياس كل الأشياء" يعنى فى جميع الأحوال أنك تقدم تفسيرا لعبارة " هذه اللحظة"، وعبارة هذه اللحظة لا تعنى إلا شيئا مستقلا عن اللحظات الأخرى لا معنى لها إلا فى ظل وجود هذه اللحظات الأخرى، التى تؤكد استقلال هذه اللحظة عنها، بل حتى فى القول بعبارة "هذه اللحظة"، أكون بالفعل قد تجاوزتها، وقصدت الحديث عن لحظة سابقة. كذلك أن تنكر إمكانية قصد المرء لموضوع معين "خارج اللحظة"، يعنى أنك تنكر إمكانية حدوث أى شىء فى حدود هذه اللحظة، إذن فى جميع الحالات يجب أن يتجاوز المرء اللحظة عندما يقصدها أو يتحدث عنها .

إذن مهما حاولنا الهروب سريعًا ما نقع فى شبكة "الذات الواسع" ولا نستطيع التخلص من أغصانها المتشابكة، لا يمكن أن توجد اللحظات مستقلة بذاتها ولا معنى لها إلا من خلال علاقتها بما هو خارجها، ولا تستمد وجودها أو كيانها إلا بسبب كونها جزءًا عضويًا من الذات الواسع الموجود الحقيقى بذاته. ولا توصف بالصواب أو الخطأ إلا بسبب انتمائها إليه. فهو الباقى الأبدى وهى الزائلة المتناهية .

كذلك بالنسبة لوحدة هذا الذات الواسع[٤] هل يمكن وجود العديد من هذه النفوس العضوية، والوحدات المستقلة من اللحظات، والموضوعات التى تقصدها هذه اللحظات؟ ألا يعنى تعددها وجود حقيقة معينة؟ ألا تكون العلاقات المتبادلة بينها علاقات حقيقية وواقعية؟ وبالنسبة لوضعها المتميز فى النظام العالمى ، ألا يعنى أن هذه الأشياء يمكن أن تكون موضوعات لأحكام ممكنة صحيحة أو خاطئة؟ وإذا كان الأمر هكذا، ألا يعنى ذلك وجود الذات الحقيقى الشامل مرة ثانية، حتى تكون هذه

الموضوعات صحيحة وحقيقية بالنسبة له، ويحتوى هذه النفوس المنفصلة والمتداخلة فيما بينها، وتتوحد تنوعاتها فى البناء العضوى لكيانه العقلى ؟

وهكذا لا وجود إلا لذات واحد، يضم كل النفوس بصورة عضوية وعقلية واعية، ويحوى كل الحقائق بوصفها مشكلة لكيانه ، لقد أطلقت على هذا الذات عدة أسماء، فهو "اللوجوس"، "حلال المشاكل"، "العارف بكل شىء". فإذا نظر مثلاً لعلاقته بالمشكلات ، نلاحظ أننا قد توجهنا بالشك فى المحاضرات السابقة لأشياء عديدة، وتساءلنا عن كل العالم المرئى للنظام الخارجى، فسألنا عن المكان والزمان، وعن معنى الطبيعة والتطور، وعن بداية ونهاية الأشياء، وإذا كان من يتساءل يتشابه مع من يشك، وكان لتساؤله معنى، أو لشكه قيمة، فلابد من وجود الحقيقة التى يقصدها ، أو يتساءل عنها. ولما كان المتسائل، لا يملك هذه الحقيقة التى يبحث عنها فى لحظة التساؤل، فإنه يسعى دائمًا الى الذات الذى يقدم حلاً للمشكلة التى يتساءل عنها، وإذا كانت مشكلة حقيقية غير متناقضة لابد أن يقدم الذات هذا الحل الذى يبحث عنه. فالبحث عن الطبيعة الحقة للزمان والمكان، وعن بداية الأشياء، وكيف أصبحت المادة مصدراً للطاقة فى العالم، كل هذه المسائل تحتاج لحل وترتبط بالحقيقة، ولابد أن تكون هذه الحقيقة حاضرة للذات فى لحظة واحدة كاملة بذاتها، ومدركة لكل شىء، تحوى العالم كله، ولا يوجد خارجها إلا العدم .

إن العالم مصنوع من المادة نفسها التى صنعت منها الأفكار. يمتلك العقل كل الأشياء ولكن العالم موجود ، ويمتد خارج وعينا الخاص لأنه عالم عقل كلى. ولا نستطيع معرفة وقائعه إلا بالخبرة. فلا شىء يشارك العلم أو يمكن أن يحل محله ، والشىء الهام الذى نستطيع أن نعرفه منذ البداية عن هذا العالم، أنه عالم معقول، قابل للإدراك ، منظم، ذكى ، ولذلك تكون كل مشكلاته قابلة للحل ، وكل أسراره المظلمة والغامضة معروفة للذات الأعلى. هذا الذات يتجاوز وعينا من الناحية الزمنية والفكرية، ولذا طالما أنه يضمنا ، فإنه يكون شخصاً ، وأكثر وعياً منا ، لأنه العارف بنفسه وبالتالى فهو وعى . ولئن كان فكره الأبدى يحيا خارج مشكلاتنا المتناهية وخارج الفوضى البادية فى حياتنا إلا أنه ليس بعيدا عن أى فرد منا ، فلا توجد لحظة فكرية قد يضمها عقل طفل صغير، أو حمرة قد تكسو وجه فتاة شابة، إلا وتجسد شيئًا أو لمحة من لمحات هذا اللوجوس الإلهى .

# الهوامش

(١) تصور الآلهة ذاتها وصفاتها على غرار الإنسان (المترجم) .

(٢) Josiah Royace : the Religious Aspect of philosophy 1885 . ch.xi. the Possibility of error, pp., 384 - 435 .

وتم إصدار ترجمة عربية للكتاب ضمن المشروع القومى للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٠ (المترجم) .

(٣) انظر المحاضرة السابقة عن هيجل.

(٤) يتم الإشارة إلى الذات الواسع الشامل "بصيغة المذكر" وبينما يتم الإشارة إلى الذات الفردى أو الذات اللحظى، بصيغة المؤنث، وذلك للتفرقة بين اللفظين. (المترجم) .

## المحاضرة الثانية عشرة

# القانون الطبيعى والحرية: عالم الوصف وعالم التقدير

نعود من التصور العام للعالم بوصفه عالم "اللوجوس" إلى محاولة تفسير وقائع الخبرة "فيا أنصار يسوع المسيح، لماذا تحملقون فى السماء ؟". ألا يجب أن نذهب للعالم لنبشر بالإنجيل، وبهذه المعقولية ووحدة الحقيقة، حتى يؤمن كل الماديين وغير المؤمنين. إن عملنا الحقيقى، هو التفسير والتأويل وعدم التحديق والحملقة فى السماء، حتى وإن كان من الصعب حقيقة تفسير المثالية، لمن يتصورون أنها مجرد فكرة عامة عقيمة تتعلق بوجود ارتباط عام يبين الأشياء .

التفسير المثالى للنظام الخارجى هو موضوع محاضرتنا. بأى معنى يكون هذا العالم القائم فى الزمان والمكان عالمًا واقعيًا بالنسبة لنا؟ هل العالم الحقيقى ، هو عالم الضرورة والثبات أم عالم المثل الروحية الحرية ؟ وما المناطق التى تحقق فيها المفاهيم العلمية للسببية ، والحقائق الطبيعية الخاصة بالمادة والطاقة ؟ وبأى معنى يحتل مذهب التطور مكانه فى هذا العالم الخاص باللوجوس ؟ أيعبر هذا العالم عن نظام أخلاقى ؟ وهل يستطيع العقل الإنسانى الذى مازال يعتمد جهازه العصبى ، كما يقول العلم التجريبى - فهم هذا العالم ؟ وما هى العلاقة النهائية التى تعترف بها المثالية بين العقل المتناهى والحقيقة التى يسميها العلم الطبيعى بالمادة ؟ أى كيف ترى المثالية العلاقة بين العقل المحدود والمادة ؟

إن هذه الأسئلة التى تسمى من الناحية الفنية بمشكلات الكون الفلسفية تفرض نفسها علينا، وتعد دراستها دراسة جافة وصعبة الأمر الذى يجعل عرضها معقداً جداً

فى بعض المواضع، وأقرب إلى الدوجماطيقية والأقوال المأثورة فى مواضع أخرى. قد تكون النتيجة التى نتوصل إليها غير متوقعة أو أبسط مما نتصوره وقد يكون الأسلوب الذى نتبعه مختلفاً فى بعض جوانبه عن النهج التقليدى، ولكن سوف نتمسك فى جميع خطواتنا بالدروس المستفادة من المحاضرات التاريخية .

- ١ -

بالرغم من مذهبنا المثالى بل وبسببه فى الحقيقة يظهر لنا عالم الخبرة على أنه مجرد مظهر، أو على الأقل، جانب خارجى لعالم حقيقى بالفعل. لقد سألنا أى نوع من العالم يكون؟ كانت الإجابة، إنه عالم حقيقة مثالية خارجية، عالم عقل. إن مذهب الفيلسوف المثالى، لا يشجع على الشك فى وجود حقيقة خارج ذاته المحدودة والخاصة، والاعتراض التافه الذى يوجه دائمًا للمثالية ، والذى غالبًا ما يردده النقاد الذين لا يفهمون المثالية فهماً صحيحا، يهتم كل مفكر مثالى بأنه لا يؤمن إلا بذاته المتناهى ، ولا يثق فى أى شىء آخر. والحقيقة أن المسألة تأتى على العكس من ذلك، فالمثالى هو الفيلسوف الوحيد الذى يقدم تفسيراً معقولاً لايمانه بوجود حقيقة خارجية، وبعلاقته بها، وتمثل هذه الحقيقة الخارجية بالنسبة له المحتوى الكامل للشخصية المتعالية الخاصة باللوجوس، والتى تكون خبرتنا مجرد فكرة جزئية منه. وكما قد وضحت سابقًا فى كتابى الذى سبق الإشارة إليه أن التصور الشائع لدى الفهم العام والشعبى ينظر للعالم الخارجى بوصفه مسلمة أو فرضًا عمليا (١). ولا يمكن لأى مذهب فلسفى، خلاف المثالية ، التى تنظر للعالم بوصفه عالم اللوجوس وبوصفه الواقع الموضوعى الوحيد، والنتيجة المنطقية لكل حالة شك، ولكل موقف فكرى تشك فيه الذات المحدودة فى وجود الذات الحقة، أقول إن المثالية وحدها هى القادرة على تقديم الضمان لمسلمات الفهم العام، وعلى تحويل الإيمان بوجود العالم الخارجى إلى فكر، وإلى وجود حقيقة موضوعية للوعى بعلاقتنا بطبيعتنا العميقة، وتفسر طبيعتنا العميقة بأنها ليست نتائج ذاتيتنا المحدودة وإنما نتاج حقيقة موضوعية.

إذا كان المثالى قد أقر بوجود الحقيقة الموضوعية، فإن من واجبنا، أن نحدد بدقة الخصائص الرئيسية لهذه الحقيقة الموضوعية [٢]، لأن مثل هذا التعريف للحقيقة سوف يلقى الضوء على طبيعة العالم الذى نحيا فيه، والحقيقة أن تحديد هذه الخصائص ليس عملاً سهلاً على الإطلاق، ولن نستطيع إنجازه إلا بالسير خطوة خطوة، ومن الانتقال من تعريف إلى آخر .

ولتحقيق ذلك يجب أن نبدأ بوضع تعريف مؤقت للواقع الخارجى الحقيقى بوصفه شيئًا متميزًا عن أى عالم مرئى . يجب أن نسأل عن ما الصفة الأساسية لهذه الحقيقة الموضوعية ؟ وماذا نعنى بالنظام الخارجي ؟ الإجابة الطبيعية الأولية والمقبولة أن النظام الخارجى ، من وجهة نظرنا الإنسانية، وباعتباره على الأقل موضوع العلم، هو مقدار الحقيقة الذى تكشفه خبرتنا لوعينا المحدود، ويتصف بالثبات والعموم. إن المقارنة بين الداخل والخارج تعرف عادة بأنها مقارنة بين المؤقت والدائم فى خبرتنا الخارجية، وما يستمر فى الخبرة نقول بأنه يناظر حقيقة معينة خارجية، مستقلة عن نفوسنا الخاصة، وبهذا المعنى نعتبر الحلم شيئًا غير واقعى أو حقيقى، لأن الأشياء التى نحلم بها تتلاشى بمجرد استيقاظنا، من جانب آخر نعتبر المادة شيئًا واقعيًا أو حقيقا ، لأن كميتها تظل ثابتة، ونستطيع قياسها. وللسبب نفسه قرر الأستاذ "تيت" أن المادة والطاقة هما العنصران الأساسيان فى النظام الخارجى (لاحظ لابد من تمييز الطاقة عن ما نسميه بالقوة)، يقول الأستاذ "تيت" ، لأن هذين العنصرين يظلان موجودين خلال التجربة العلمية. ولكن فى جميع الأحوال، سواء ثبت صحة النظرية القائلة بوجود عناصر دائمة فى التجربة، أو ثبت خطؤها، فإنه من الواضح بالفعل، القول بأن الموضوعى، الواقع الخارج، هو الشيء الذى نلاحظ دوامه، خاصة بالنسبة لمحدوديتنا .

ولا تعد صفة "الدوام " هى الصفة الوحيدة للواقع الذى نقول عنه واقعًا خارجيًا ؛ فهناك صفة أخرى ترتبط بصفة الدوام وإن كانت أهم وأعمق منها. فلقد تعودنا على التمييز بين الداخل والخارج بالقول بأن المقارنة بينهما تشبه المقارنة بين الخبرة الفردية أو بين مجموعة محدودة من الخبرات التى يمارسها وعى واحد، من حيث نسبتها

وسرعة زوالها، وبين مجموعة الخبرات التى قد يلاحظها كل الناس الذين يشتركون فى المعقولية، فإذا كنت أشعر الآن بألم أو لذة. فإن ذلك الأمر يتعلق بى فقط، فالألم ألمى واللذة لذتى طالما كنت فى هذه اللحظة، وبوصفى ذاتًا محدودًا ومتغيرًا، أرتبط بهذه اللحظات الزمنية الحاضرة الآن، فهذا الألم أو تلك اللذة، توجد بالنسبة لى، ولا يمكن أن تخص أى إنسان غيرى . حقيقة أن عالم الذات الحق والمطلق، يحوى هذه الواقعة، ولكنه يحويها هنا وفى هذه اللحظة فقط ، فالذات الحق يشعر بالألم واللذة، ولكنه يشعر بهما طالما أنهما يخصاني، ولا تستطيع أنت تعرف شيئًا عنهما لأنك ذات أخرى، ولك مشاعرك الخاصة بك. حقيقة أننا لكى نتشارك فى الزمن والخبرة لابد أن نشترك فى حياة عضوية مشتركة تحيا فى الروح الواحد، فهو الذى يشعر بنا، ويعمل من خلالنا، ولا توجد صغيرة أو كبيرة من حياتنا، إلا وتخصه، إلا أن مشاعرنا، ووقائع حياتنا الباطنية لا تخصه أو تكون جزءًا منه إلا إذا تم إدراكه فى هيئة أو حدود ذواتنا المتناهية ولحظات حياتنا المختلفة.

من جهة أخرى عندما أفكر الآن فى الأعداد ، وفى أن (٣ + ٢ = ٥)، فإننى أفكر بمشاعرى وليس بمشاعرك، ولكن بالإشارة إلى حقيقة معينة أقصدها، ولا تكون هذه الحقيقة حسب المعنى الحرفى للكلمات متعلقة بوجودى أو بوجودك، أى أنها لا تخصنى أو تخصك ، وإنما حقيقة تخصنا جميعا أو تخص كل الناس، كذلك المكان والزمان إذا كانا أكثر من مجرد نتاج لوجهة نظرنا الإنسانية فإنهما يتصفان بكونهما كليان، وبالتالى بأنهما من الحقائق الحاضرة والدائمة. فالقول بأن المكان والزمان واقعان موضوعيان يعنى القول بأن هذه الأشياء التى يتم معرفتها من خلالهما (الزمان والمكان) ومن خلال مشاعرك أو مشاعرى (حتى وإن كانت مجرد وقائع للخبرة الباطنية) تعد حقائق بالنسبة لنا جميعًا، تمامًا مثل الأعداد، وليست بالنسبة لنا نحن البشر فقط، وإنما لكل ذات عاقل فى الكون ملاكًا كان أو ساكنًا من سكان المريخ ، والشك فى واقعية ووجود المكان يعنى الشك فى هذا القول[٢] .

إذن لدينا الآن هذه المقارنة المؤقتة بين النظامين الداخلى والخارجى، ومازال علينا أن نعرف ما إذا كانت هذه المقارنة هى أقصى ما يمكن أن تقدمه لنا الفلسفة. فحتى الآن لا تمكننا هذه المقارنة من الفصل بين العالمين، وإنما التمييز بينهما فقط، هذه

المقارنة ما هى إلا مقارنة بين العناصر الكلية والدائمة فى الخبرة من جهة، والعناصر الخاصة والمتغيرة منها، فلحياتنا المحدودة جانبها الباطنى، طالما كانت فردية، وبالتالى حقيقة لحظاتنا، حقيقة مؤقتة مثل موجات الوعى التى تتحطم على الشاطئ وتتغير دائما، ولكنها ترتبط بالحقيقة الطبيعية الخارجية، إذا كانت تقصد شيئا، يكون حاضرا لكل اللحظات الذكية والفردية . فإذا ما سأل سائل - مثلما فعلنا فى المحاضرة السابقة - عن ما إذا كان عالم الكواكب والنجوم، عالم المادة المتكثفة، والطاقة المتناقصة، هو ما يبدو لنا، أى عالم حقيقى ، فإن سؤاله يعنى ، هل العالم الذى نعرفه نحن البشر، كلما فسرنا إحساساتنا، هو عالم الحقيقة ولابد أن يكون حاضراً بالضرورة لكل إنسان ذكى ، بالصورة نفسها التى يكون ماثلاً فيها أمامنا؟

وإذا كان سكان المريخ يعرفون الحساب، ويستطيع سكان السماء جمع الأعداد؛ فإنهم سوف يتفقون معنا فى أن حاصل مجموع اثنين وثلاثة خمسة، ولكننا لا نعرف بعد ما إذا كانوا سوف يتفقون معنا أو لا يتفقون فى حالة إذا ما قد فكروا فى الحقيقة نفسها التى قد نفكر فيها، عندما ننظر للنجوم ، حول صور وأشكال وقوانين هذه الحقيقة . ولذلك ، وبهذا المعنى فقط ، يمكن أن نشك فى ما إذا كان عالم النجوم هو العالم الذى يبدو لنا ، وعن إذا ما كنا بعد كل ما عرفناه، مازلنا نلعب على رمال الشاطئ .

- ٣ -

تتمثل الخطوة التالية إذن، فى ضرورة أن نعرف ما الذى يتضمنه هذا المعيار المؤقت للموضوعية ، فكل منا يفكر بطريقة جزئية ولحظات محدودة إلى حد ما، ونحتاج لوسيلة نستطيع التمييز بها بين ما هو خاص فى أفكارنا عن ما هو دائم وعام وكلى فيها.

لابد أن نبدأ فى تحديد هذا المعيار بطريقة بسيطة وسهلة إلى أقصى درجة. فإذا ما قال جارى إنه قد حصل على خبرات عرف منها الحقيقة الخارجية التى تختلف عن

مشاعره الخاصة وتستقل عنها، فإن أول ما قد أطلبه منه هو أن يمكنني من الحصول على مثل هذه الخبرات أيضاً، أو يحدد لي شيئًا معينًا نستطيع أن نراه معًا، أو نتعرف عليه بوصفه خبرة مشتركة بيننا، فإن كان يرى قوس قزح ويعتبره حقيقة خارجية واقعية، وفكرة موضوعية، وشككت في قوله، وطالبت برؤية ما يراه، ونظرت إلى المكان الذي أشار إليه، ورأيت ما نطلق عليه هذا الاسم، فسريعًا ما أقتنع، حسب وجهة نظر الفهم العام، بأننا نرى "قوس قزح" نفسه أي نرى شيئًا واحداً. ولكن إذا نظرنا نظرة نقدية فاحصة سوف نكتشف أننا إذا ما تحركنا لن يشغل "قوس قزح" الذي يراه، نفس المكان نفسه الذي يشغله "قوس قزح" الذي أراه، حسب خبراتنا بالموضوعات الأخرى. فإذا ما وعينا هذه الحقيقة فإننا قد نختلف حول أي قوس قزح من هذين القوسين أي ما أراه وما يراه هو القوس الحقيقي ، وأخيراً، وربما بعد حصولنا على مزيد من المعرفة، نستطيع أن ندرك أن فقط بسبب وجود صفة أساسية في "قوس قزح" المرئي، وبالتحديد، مكانه المرئي وسط عالم الأشياء الذي قد اتفقنا على وجوده، تعد مسألة وجهة نظر، وأن قوس قزح، لابد أن يكون له نوع مختلف من الموضوعية الطبيعية عن تلك التي للموضوعات الأخرى التي للأشجار والجبال مثلاً .

إذن معيار الموضوعية هو التشابه الظاهري لخبراتنا الإنسانية، وبين فردين أو أكثر في موقف معين ويتم فحص هذا التشابه بطريقة نقدية عندما نقارن بين التفسيرات التي يمكن أن يقدمها كل منا للآخر عن العلاقات بين موضوعات خبرتنا، أي أن معيار الموضوعية هو دوام مجتمع الأفكار، ومعيار دوام الأفكار ومجتمعها هو تشابه الوصف الذي يستطيع أن يقدمه كل منا للآخر عن العلاقات بين الأجزاء المختلفة لخبراتنا الخاصة .

ويظهر لنا هنا نوع هام من التمييز في خبراتنا نفسها. فلئن كانت دائمًا خبرات معقدة وتجسد لنا من لحظة لأخرى إنطباعاتنا الخاصة، إلا أنها تمدنا دائمًا بنوع من التمييز الذي يعتمد عليه كل علمنا الطبيعي. ويتمثل هذا التمييز فيما هو قابل للوصف منها وما هو قابل للتقدير، فعندما تأتي الخبرة في أي لحظة من اللحظات، يمكن أن يقال أني أقدرها بطريقة معينة، أي أنها تثيرني بصورة معينة، وقد أحبها أو أنفر منها.

بصورة أخرى، أو بمعنى آخر فى حين أن اللذة والألم من الصعب وصفهما، فإن هناك أيضًا قيمة غير قابلة للوصف تمدنى بها الخبرة، خاصة إذا كانت خبرة تتطلق بأحد إحساساتى. فقيمة الطعوم التى أشعر بها تختلف عن قيمة الألوان، وعندما أعانى صدمة كهربائية فإنها تعطل كل إحساساتى الأخرى، وتسبب ألمًا يختلف عن الألم الذى قد أشعر به من كل الخبرات الأخرى. إن مثل هذه الإحساسات الأولية الخاصة التى نشعر بها فى خبراتنا ، مثل هذه التقديرات الصامته ، لا توجد بها عناصر نستطيع أن نعرف منها، إذا كنا نتشارك فيها أو نشترك فيها، وإذا كان هناك تعاطف حقيقى ، ومشاركة حقيقية لبعض تقديراتنا الأساسية يمكن أن نتوصل إليها فيما بعد أو نؤكد إمكانية وجودها، فذلك أمر سوف نتناوله فى حينه، أما الآن فإننا ملزمون باعتبار تقديراتنا الأساسية ، غير قابلة للوصف، وبأن ننظر لها على أنها صفات مميزة لخبرتنا الفردية الخاصة، نشعر بها ، وغير قابلة للوصف، ولا نستطيع أن نسميها موضوعية.

من جانب آخر هناك عناصر أخرى معينة فى خبرتنا نعتبرها قابلة للوصف، فما أشعر به عندما ألتقط قبعتى من بين القبعات الأخرى مسألة أستطيع تقديرها فقط، وإن كنت أستطيع التعرف على قبعتى بمجرد لمسها، فإنى لا أستطيع أن أصف لك كيف تعرفت عليها. من جهة أخرى إذا ما وجدتها فى مكان غير المكان الذى قد تركتها فيه، أى وجدتها فى الجانب الأيسر من الحجرة بدلاً من الجانب الأيمن، أو أن الساعة قد دقت العاشرة فى اللحظة التى التقطتها فيها، فكلها خبرات أستطيع وصفها، أو أتظاهر بالقدرة على وصفها، فأقول أستطيع أن أوضح لك ما تعنيه هذه الخبرات، وأعتبرها خبرات يستطيع أى فرد آخر أن يجربها بنفسه، سواء شعر بنفس شعورى تجاهها أم لا.

الخاصية التى تجعل الخبرة قابلة للوصف تتضمن حقيقتين أو صفتين أساسيتن فى طبيعتها . الأولى، أنها خبرة من الممكن إعادتها من قبل الشخص الذى قام بوصفها، فبالنسبة له يكون فعل الوصف دائمًا فعلاً اختيارياً وإعادة كاملة أو مختصرة لحد ما للخبرة الموصوفة، ولأنه يعيدها لغرض الوصف فإنه يكون لديه إحساس

بالسيطرة على عملية إعادتها، ويرتبط هذا الإحساس باللحظة، ويتضمن الوصف بالفعل نوعًا من الاتصال بين لحظات حياته. وهنا نجد تفسيرا جزئيا للدوام الذى قد سبق أن تعرفنا عليه بوصفه صفه أساسية للحقيقة الخارجية، فالقابل للوصف يحقق لنا نوعًا من الشعور بالدوام والاستمرارية. والحقيقة الثانية، أن فى وحدة الشعور أو الوعي، والعلاقات بين المشاعر، التى تسمح لنا بوصف محتوى أى لحظة، يجب أن تخضع هى ذاتها لأنماط عامة معينة، أو كما نسميها دائمًا من الناحية الفنية، صوراً ومقولات الخبرة، ونعنى بصور الخبرة الخصائص التى نعبر عنها، عندما نقول إن خبرتنا تتضمن أفكاراً عن المكان والزمان، أو إن إحساساتنا تتعلق بالحجم أو الشكل، أو بالاستمرارية، ونعنى بمقولات الخبرة الصفات التى تمكننا من القول بأن ما يقع فى خبرتنا الآن يتكون من إحساسى أو من كثرة من الإحساسات التى تختلف عن بعضها بعضًا، أو تتشابه مع بعضها بعضاً فى الكم والكيف. حقيقة هناك العديد من المقولات المستخدمة فى العلم الطبيعى إلا أن المجال لا يتسع هنا لعرضها، إن ما نقصد توضيحه الآن أن الخبرة التى لا صورة لها أو لا تندرج تحت مقولة من المقولات تعد من وجهة نظرنا المؤقتة والتى نتبناها الآن خبرة تقديرية خاصة لا تكشف عن أى حقيقة خارجية، بينما الخبرة التى يمكن حبسها فى مقولة أو تخضع للمقولات، تعد خبرة قابلة للوصف، ولذلك تتجه للكشف عن حقيقة خارجية. فلا أستطيع أن أنقل لك إحساساتى أو شعورى بالإحباط الذى شعرت به بعد إصابتى بالأنفلونزا، حقيقة أنك تستطيع تقدير مشاعرى إن كنت قد سبق لك تجربة هذه الخبرة، ولكنى لا أستطيع التأكد من حدوث ذلك. من جهة أخرى أستطيع أن أنقل لك الكثير عن أى خبرة، إذا استطعت صياغتها فى مقولات معينة، كأن أستعمل الأشكال الهندسية أو الأعداد أو الأحجام، أو أى قانون من قوانين الخبرات المعروفة والمتكررة مثل عشر دقات للساعة، "خطوتين إلى اليمين"، تكرار حدوث "الرياح والمطر" فى ظروف معينة، الانخفاض السريع "للباروميتر"– كل هذه عبارات تستخدم للوصف – حقيقة أنها ليست أوصاف كاملة؛ لأن كل هذه العبارات تقترح خبرات أولية عن الصوت والضوء، ومشاعر وإحساسات أخرى غير قابلة للوصف لأنها مازالت مجرد تقديرات خاصة. ولكنها تعد عبارات للوصف، أو وصفية، طالما أنها تحدد علاقات معينة فى المكان والزمان، وعلاقات تخضع

لمقولات تقليدية مثل مقولة الكمية والعدد والتكرار، والتشابه، والانتظام، ومفاهيم أخرى، وهذه العلاقات الخاصة بالخبرة، تكون واضحة لسيطرتنا، حتى أننا نستطيع أن نأتى كما نشاء، بأمثلة تخضع لها. إن كل هذه العبارات تحاول أن تخبرنا بشىء عن واقع خارجى مدرك وتتكون منها مملكة العلم الطبيعى .

إجمالاً لما سبق :

١ - تعد الخبرة غير قابلة للوصف، إذا لم أستطع استرجاعها بعد حدوثها وانتهائها، ولكى تكون قابلة للوصف لابد أن تتوفر فيها عناصر، تمكِّن من إعادة بنائها وتركيبها أينما شئت، وأينما كانت لدىَّ القدرة على التذكر، إذ لا أستطيع أن أصف إلا ما أستطيع الاحتفاظ به والتفكير فيه .

٢ - يجب أن تعتمد قدرتى على التفكير فى الخبرة وإعادة بنائها فى كل حالة من حالات الوصف على قدرتى على اكتشاف الصور والمقولات التى تندرج الخبرة تحتها أو تعبر عنها.

٣ - إن ما يمكن كشفه من خلال خبرتنا الوصفية يتصف ، بالموضوعية والملكية العامة والكلية . حقيقة أننا قد نحتاج لتعديل هذا التفسير المؤقت والأولى ، وهناك بعض الحقائق الموضوعية لا تقبل الوصف ، ولكننا لم نصادف حتى الآن أمثلة من هذه الحقائق ولذلك الوقائع القابلة للوصف والوقائع الموضوعية تعنى لنا الشىء نفسه ، وعمل العلم الطبيعى يتمثل فى "وصف عالم الخبرة" ، فالواقعى هو ما يقبل الوصف .

بعد وضعنا لهذا التعريف المؤقت علينا أن نعود مرة أخرى إلى عالم التقديرات الخالصة لإجراء المقارنة أو معرفة الفرق الذى نتحدث عنه . إن التقديرات النبيلة أو الوضيعة والأقل ذكاء تظهر فى معظم الحالات بوصفها خبرات أقرب إلى الوهم أو مجرد خبرات خاصة لا تندرج تحت أى مقولة من المقولات، أى لا صورة محددة لها . من جهة أخرى نلاحظ أن أقل الوقائع قيمة فنية، والكائنة فيما نسميه بالطبيعة والشىء المادى الذى لا نقدره ونعتقد فى وضاعة قيمته سوف يمثل واقعة خارجية تتصف بالتحديد، وبالكلية، وبالتوافق مع قوانين الوصف، والحضور فى الزمان والمكان،

والخضوع للمقولات، أى كل الصفات التى تجعل العلم الطبيعى ممكنا، والأسباب التى تؤدى إلى اتصاف كل عالم منها بهذه الصفات قد سبق توضيحها. فما هو قابل للوصف يعد ملكية عامة ومن يعرف الشيء القابل للوصف معرفة صحيحة ويتمتع بدرجة من العقلانية يستطيع أن يستعيد صفاته، وإعادة إنتاج العلاقات بين عناصره بطريقة عقلية، ويتمكن من نقل صفاته إلى جاره، أو الحديث معه عن هذا الشيء، ويشعر فى أعماقه بأن أى فرد كان، يستطيع إن كان فى المكان المناسب فى النظام العالمى، أن يعيش هذه الخبرة الوصفية نفسها، بصرف النظر عن مشاعره الخاصة وآرائه الذاتية. من جهة أخرى، كل ما لا يخضع لمقولتىْ الزمان والمكان ولمقولتىْ العدد والكمية، وباقى مقولات الخبرة العاقلة الأخرى، أى إمكانية وصف العلاقات بين أجزائه، فإنه بمجرد أن يمضى "مثل ذكرى الأيام السعيدة، لا يعود أبدًا" (٤). إنها خبرة تشبه "الدموع المنسابة، التى لا أعرف سببًا لها" (٥).

"إنها مثل رياح الربيع فى زياراتها النادرة

أو مثل لحظات الحب فى مرحلة الشباب

تملأ العين دموعًا، فلا نرى الزهور الباسمة

وعندما تمضى بعيدا

تترك الدنيا خاوية وحيدة، لا حياة فيها" (٦).

إن الأشياء المقدرة، أو القابلة للتقدير فى عالمنا الإنسانى، تتصف عادة بسرعة زوالها إن مثلها كما يقول "شللر" مثل كل الأشياء الجميلة:-

"سأل الجمال زيوس لماذا أزول دائمًا ؟

فقال الإله، نعم لقد صنعتك هكذا أيها الجميل الزائل

والعشاق والشباب والزهور والكل زائل مثلك

فلا وجود بعيد عن عرش جوبتر".

إن الذرات بوصفها قابلة للوصف تعتبر وقائع، وبالتالى لها القدرة على البقاء، بينما المشاعر النبيلة للشباب والمحبين تزول، فإذا كان هناك طريقة لإكمال هذا التعريف المؤقت لما هو واقعى، وتصبح بها فى نفس الوقت الأشياء المقدرة، أو ما يتم تقديره ذا قيمة أبدية، كما قد يرغب الشاعر، فإن هذه التقديرات يجب ألا تكون تقديرات كائنات زمنية فانية، وإنما تقديرات كائن، لا يخضع للزمان مثلنا، ولا يحيا فى اللحظات مثلما نحيا نحن البشر، كائن لدية القدرة على التقدير الأبدى، أو يشارك فى مثل هذا التقدير الأبدى . أى "ذلك الشىء الذى لا يحيا فى عالمنا الزمنى"، أو كما يقول لنا شللر "أى الذى ينمو وحده، ولا يهرم أبداً"، ومن الواضح أن شللر يقصد هنا الوقائع المقدرة، ولا يعنى الوقائع المادية. أو بمعنى آخر، يمكن النظر إلى التقدير الخالد، على أنه شىء ينتمى للروح الخالد، الذى يحيا جمال كل اللحظات العابرة أو الماضية.

"إن الربيع الجميل بأيامه الحلوة ووروده

ما هو إلا أكذوبة كبيرة محبكة

فالكل يجب أن يموت".

"إن الروح الفاضله النبيلة

مثلها مثل الشجرة الجافة

لا تموت أبدًا.

حتى وإن بات العالم كله رماداً" (٧).

وأخيراً ربما تتشارك مجموعة من النفوس الحرة فى نوع من التقدير الأبدى ، ولكن مثل هذا التقدير الأبدى يكون بالنسبة لنا نحن البشر الفانين مجرد مثل أعلى، ولئن ظلت مسألة مشاركتنا فى مثل هذا الوعى التقديرى الأبدى من أعمق مشكلات الفلسفة البنائية إلا أن التفرقة بين الواقع الخارجى القابل للوصف والتقدير الباطنى غير الواقعى قد بينت لنا إحدى مآسى وجودنا المحدود. إن وعينا الوصفى لكى يكرس نفسه لما هو كلى فى الخبرة ويمثل ملكية عامة اعتمد على ما هو واقعى ودائم،

كالأعداد والذرات، على ما هو مستمر وثابت، بينما نلاحظ من جهة أخرى أن ما يجعل اللحظة عزيزه علينا، هو جانبها التقديرى، وقيمتها، وعدم قابليتها للوصف، وبالتالى ما هو زائل وشخصى وذاتى. ولعل هذا ما يجعل العلم دائمًا باردًا، لا يثير عواطفنا، والوقائع لا حياة فيها، بينما يظهر لنا عالم التقدير المتوهج، عالمًا رائعًا وقيما ومتدفقًا.

وهكذا إذا ما انتقلنا لدراسة النتائج المترتبة على تعريفنا المؤقت للطبيعة الأساسية للنظام الخارجي، يتضح لنا الآن، وبشكل قاطع أن النظام الخارجى، كما نراه نحن البشر، يجب أن يكون خاضعًا لقانون كلى، وبناء منظم، ويجب أن يخضع لصور محددة، وللمقولات، ويكون مستقلاً عن الأهواء والعواطف اللحظية. كل ذلك وكما بدأ يتضح لنا لابد أن يكون منظما بصورة تقبل الوصف، وذلك حتى يمكن لأى لحظة ذكية من لحظات الحياة الواعية أن تنقل محتواها لكل اللحظات الأخرى أى تصبح لديها قابلية الاتصال. باختصار، بدأ العالم الخارجى أو النظام الطبيعى الخارجى يظهر نفسه بوصفه عالمًا للوصف، وبالتالى أصبح محكومًا بأن يظهر لنا فى خبرتنا بوصفه عالما ضروريا ودائما، أو بوصفه عالم الضرورة والدوام. فإن كانت الصور والمقولات ضرورية للوصف فذلك يعنى النظام والتحديد.

من جانب آخر ظهر لنا وعلى هامش مناقشتنا للنظام الخارجى إمكانية وجود نوع آخر من الواقع أو الوجود القابل للإدراك، يختلف عن نظامنا الطبيعى، وإن كان مجرد إمكانية منطقية، هذا الوجود هو ما يمكن أن نطلق عليه "عالم التقدير"، فاختلاف طبيعة علاقاتنا الإنسانية، وتقديرنا لكل لحظات حياتنا الإنسانية بطريقة مباشرة وحسب رغبتنا أمر يجعل الحقيقة، أو عالم الحقيقة الذى نستطيع إدراكه، عالمًا تختلف صفاته عن عالم الوصف. فلنفرض جدلاً، وبصورة نظرية بحتة إمكانية وجود كائنات تعى علاقاتها المشتركة مع الذات الحق، بصورة تجعل حياتهم حياة روحية مشتركة، وخبرة كل فرد منهم كتابا مفتوحا أمام الآخرين. بمعنى آخر نتصور وجود كائنات يستطيع كل فرد منهم قراءة ما يدور فى عقول الآخرين، إن عالمهم الروحى الأعلى لن يكون مثل عالمنا الطبيعى للنظام الخارجى، وإنما عالم "روح واحد غير منقسم، ومكون من عدة نفوس" وحقيقته تكون بطبيعتها حقيقة كلية، بدون اللجوء إلى

عملية الوصف المجرد التى يتم اتباعها مع عالم الوصف. أو إذا كان لنا أن نتذكر ما درسناه عند هيجل، وخصائص نظريته فى الكليات فإن مجتمع الحقيقة فى عالم مثل هذه النفوس يكون من نمط الكليات الهيجلية وليس من النمط العادى للكلى المجرد، أو الذى يتم تجريده. إن الصور والمقولات سوف يكون لها مكانها فى خبرة هذه الكائنات، ولكن العوز إلى مثل هذه الصور والمقولات، سوف تكون من طبيعة مختلفة، فخبرة كل فرد منهم سوف تتصل مباشرة وترتبط بطريقة عضوية بخبرة الكل، فليس بالضرورة تجريد الخبرة قبل الاتصال بها، ولن تمضى اللحظة المقدرة التى يحياها الفرد فتذهب إلى غير رجعة، ويستحيل استرجاعها فتصبح الأرض المأهولة خرابا. لأن كل نفس من نفوس هذا العالم الحر تستطيع وقتما تشاء قراءة أفكارها الماضية وأفكار جارها أيضًا، ولن تسعى لإعادة بناء الخبرة بعد تجريدها، وإنما تستطيع التعرف مباشرة على عالمها الباطنى ونظامها الخارجى ، بسبب العلاقة العضوية الكاملة والقائمة بين عقلها وعقول الآخرين. إن أفكار أى فرد من أفراد مثل هذا العالم الروحى تصبح بصورة مباشرة موضوعًا فى عقل جاره أو أى فرد آخر من الأفراد .

وسوف نجد أنفسنا فى مثل هذه الحالة أمام نظام لا يكون التمييز فيه بين الداخل والخارج تمييزا حاسما، فالكل قابل للتقدير وروحانى ، ولا يوجد منهما من هو أهم من الآخر، ولكن قد يتم رفض مثل هذه النظرة التقديرية، أو هذه القراءة العقلية التقديرية فى ظل ظروفنا الإنسانية ومحدودية نظرتنا، فما نقصده بوجود موضوعات مشتركة بيننا، وحقيقة مشتركة، وظهور طبيعة الأشياء أمامنا على صورة واحدة، مسألة يمكن التعبير عنها بأننا يمكننا وصف محتويات لحظاتنا من الخبرة، ونقل مثل هذه الأوصاف بإشارات وحركات تعبيرية، أو عن طريق اللغة العادية، وبهذه الطريقة وحدها تظهر خبرتنا على أنها تقدم لنا الدائم والخارجى والموضوعى . ولذلك ربما كانت الحالة التى يظهر بها العالم الموضوعى أمام النفوس الحرة، ومهما ظهر فى مجموعه ، أو كله دفعة واحدة أمام الذات الأعلى فإنه يجب أن يظهر أمامنا أولا بوصفه عالمًا للخبرة المنظمة الخاضعة للمقولات، أى عالم كلى منظم، لأن الكلى المنظم وحده هو القابل للوصف .

علينا أن نعود مرة أخرى لفحص ما قد توصلنا إليه فالمسألة ليست بالسهولة التى نتصورها، لقد حاولنا أن نعرف المقصود بما يسمى بالعناصر الحقة والموضوعية فى خبرتنا الإنسانية وتمييزها عن ما هو خاص وذاتى منها. وعرفنا بصورة مؤقتة الشيء الطبيعى الواقعى بأنه ما نستطيع ملاحظته ووصفه، ولذلك حددنا عمل العلم الطبيعى بأنه عبارة عن وصف لمحتوى الخبرة، وتصورنا الطبيعة مؤقتا، بوصفها عالم الوصف. ولأنه عالم يخضع للمقولات ويتصف بالكلية وقابل للوصف فلابد أن يكون عالم الوصف عالم الضرورة الصارمة .

ولكنه من جهة أخرى افترضنا فرضا ما قد يكون عليه عالم التقدير، فهو عالم يكون حاضراً كله أمام الذات العضوى، أو يمكن يشارك فيه مجتمع العقول الروحية، إنه عالم كلياته من النمط الهيجلى، وربما يكون متحرراً من صفة الضرورة الملازمة لنظامنا الطبيعى، قد يكون عالما للمثل العليا، ولكنه يعد فى الوقت نفسه عالم الحقيقة الموضوعية، لأن كل فرد فيه وكل لحظة واعية سوف ترى الآخرين وقائع خارجية وليست غريبة عنها.

ولكن علينا أن نترك جانبا هذا الإفتراض المفترض بوجود عالم التقدير والذى يتم إثبات وجوده بأى وسيلة، ونعود وندرس بالتفصيل مرة أخرى عالم الوصف، العالم الذى قد لاحظنا أن العلم الإنسانى يتعامل معه بالفعل ويتحرك فيه.

إن هذا العالم الذى يتعامل معه العلم التجريبى يفرض مشكلة فلسفية مشهورة، نجد من الضرورى الإشارة إليها. يفترض العلم كما نعرف جميعًا أن العالم الطبيعى عالم يحكمه قانون السببية، وتطرد ظواهرة الطبيعية، ما يسمى بصورة عامة بديهيات، وبالتحديد تكون فيه بعض المبادئ القبلية واضحة بذاتها. والواقع أن استناد العلم الطبيعى على مثل هذه المبادئ المسبقة تعد مشكلة قديمة، ولعلكم تذكرون شكوك "هيوم" حول أصل فكرة الارتباط الضرورى ، والخلافات الفكرية حول مسألة الأفكار الفطرية، والاستنباط الكانطى للمقولات، ويوجد فى أيامنا الحاضرة العديد من الطلاب الدارسين

لفلسفة العلم الذين يسيرون على نهج كانط ويميلون إلى تفسير الطبيعة بما نسميه بالبديهيات، وأعتقد أن ذلك تفسير صحيح إلى حد كبير، وإن كان ناقصا إلى حد ما، وما يزال يحتاج إلى بعض التطوير لكثير من تفصيلاته[٨]. ووفقًا لهذه النظرة، الموضوعات الواقعية تنكشف لنا فى خبرتنا، هى موضوعات تقبل الوصف بألفاظ كلية، سواء كانت هذه الموضوعات أشياء أو حوادث. ولكى تكون هذه الأشياء أو الحوادث قابلة للوصف لابد أن تظهر لنا نحن البشر فى صورتىْ المكان والزمان، لأن هاتين الصورتين للخبرة، ما هما إلا جزء من الصور الفعلية لحياتنا الواعية التى نستخدمها كأساس لكل وصف نقوم به، كذلك لابد أن يأخذ الوصف الصيغة الكلية، حتى يصبح وصفا صحيحا، وقابلاً للإدراك من قبل كل الكائنات العاقلة. فنحن لا نستطيع وصف التجربة الفريدة، مثل إحساس شللر مثلاً برياح الربيع، أى لا نستطيع وصف الخبرة التى لا نستطيع نقلها للآخرين، وإنما يمكن أن نقدرها فقط، ولذلك لا تصلح موضوعاً لخبرة علمية، ولكى تتم عملية الوصف علينا أيضاً أن نقوم بتحويل المتغير إلى ثابت أو المؤقت إلى دائم، وإلا لن يصبح الوصف مستقلاً عن المحتوى التقديرى للحظة، ولذلك علينا أن نصف أشياء لا تتغير (مثل الذرات والعناصر والمواد). وطالما أن عالم الخبرة يتغير دائما لابد أن ننسب هذه التغيرات فى الخبرة إلى تغير فى العلاقات الزمانية والمكانية بين الموضوعات المفترضة، وننسب طرق التغير ذاتها إلى قوانين كلية بقدر الإمكان. إن بديهية أو مسلمة دوام الشىء، تعنى ببساطة، أنى طالما كان فى مقدورى وصف الشىء، أو الخبرة للآخرين الذين لا يعيشون فى هذه اللحظة فلابد من وجود عناصر فى هذه الشىء الذى هو موضوع الخبرة تكون مستقلة تماما عن اللحظة المعنية، التى لاحظت فيها الموضوع نفسه. فى حقيقة الأمر طالما أن أى فرد آخر يستطيع أن يلاحظ الشىء نفسه فى أى وقت، فذلك معناه أن الشىء ثابت لا يتغير، والواقع أن الموضوع أو الشىء لا يصبح ملكية عامة إلا إذا استطاع الآخرون إدراكه فى نفس اللحظة التى أدركه فيها أو فى أى لحظة أخرى غيرها، وإلا كان مجرد تقدير شخصى أو ذاتى. من جهة أخرى يمكن وصف العناصر المتغيرة فى خبرتى بالأشياء، طالما أنها تتضمن تغيرات فى العلاقة بين الموضوعات الثابتة، التى من المفترض وجودها فى المكان والزمان. فأنماط أو أشكال التغير لابد أن يكون لها أوصاف ثابتة[٩]. وطبقًا لهذه الوجهة من النظر تصبح الحوادث أيضًا مثلها مثل الأشياء

موضوعات لخبرة علمية، أى يتم تحريرها من الخصوصية التقديرية للحظة الخبرة، وتعد بديهية السببية هى بديهية الحوادث القابلة للوصف، أو التى تصف الحوادث، طالما أنها كانت واقعية وعامة وليست مجرد حوادث مقدرة أو شخصية خاصة، أما بديهية اطراد الحوادث الطبيعية هى البديهية التى ترى أن الحدث بمجرد وصفه يعنى رده إلى نمط كلى، يكون قابلاً للوصف إلى الأبد. فكون أن هذا الحدث ينتمى إلى نمط يمكن أن يصبح موضوعا محتملاً لخبرة فرد آخر أو أى إنسان آخر، فإنه متصف بخصائص كلية ثابتة، وهذه الخصائص هى التى تشكل قانونه. أى أن كل من يلاحظ هذا الحدث المنتمى إلى هذا النمط، أى حدث يتضمن الأشياء نفسها العلاقات. الزمانية والمكانية، سوف يلاحظ فيه نفس الخصائص أو الصفات. فإن لم يستطع كان ذلك معناه أن الحدث مازال تقديريا، وغير قابلٍ للوصف .

لقد عرضت هذه المقترحات عرضا دوجماطيقيا، وعلينا الآن أن نحاول توضيحها ولا أود البرهنة على صحتها أو التدليل عليها، وإنما توضيح المعنى وتفسيره.

وأولاً وقبل كل شيء، ترتبط بديهيات العلم الطبيعى بالأشياء والأحداث طالما كانت قابلة للوصف، فليس من بينها ما يرتبط بالرغبات أو الشهوات أو بالوجدان أو بأحوال القلب الإنسانى عموما، فبديهيات العلم الطبيعى تتعلق بالعدد، والمكان، والزمان والحركة (بالمعنى العلمى للكلمة) كل الأشياء القابلة للوصف(١٠).

وثانيًا ، إن كل البديهيات الكلية واليقينية تتعلق بأشياء قابلة للوصف الكامل أو الوصف الخالص، فكل الكائنات إذا كانت لديها القدرة على العدد، لابد أن نجد أن حاصل جمع (٢ + ٣) يساوى (٥) وإذا كان فى مقدور الملائكة العد فإن هذه البديهية تظل صحيحة بالنسبة لهم أيضا. وإذا تصادف وقابلت من يؤكد منهم، أنه قد وجد فى خبرته أن ٢ + ٣، لا تساويان (٥)، أستطيع أن أعرف على الفور الجنس الذى ينتمى له هذا الملاك ، ولكن ما الذى يجعلنى أثق فى صحة هذا الحكم؟ الواقع أن وصفى للعدد (٣) والعدد (٢) يكون خاليًا من أى عنصر تقديرى ؛ لمعرفتى الجيدة ببنائهما، وإدراكى الواضح بأن قيامى بالعد أتعامل مع هذا البناء وليس هناك أى تدخل من جانبى ، وليس قيامى بالعد جزءا من مشاعرى أو من المحتوى التقديرى للحظة عند قيامى بالعد، ومهما كانت مشاعرى تجاه نوعية الأشياء التى أقوم بعدها، وسواء كانت ألحانا

موسيقية أو علامات طباشيرية، فكيفى قيامى بعملية العد. فالأعداد كأعداد أستطيع استخدامها فى عملية العد ولا دخل لمشاعرى اللحظية فى هذه العملية. ولذلك فإن الأعداد تعد بالفعل جزءا من خبرتى، ولكنها ليست مجرد خبرة لحظية .

ولا يتسع المجال هنا لمناقشة البديهيات الهندسية، وعلينا أن ننتقل إلى أمثلة واقعية محسوسة، نوضح بها قصدنا. فمثلاً المبدأ القديم القائل "بأن كل الناس فانون" لا يعد مبدأ بديهيا بذاته، وإنما مستمد من الخبرة. فلماذا نثق فى صحته؟ وإذا قال لنا فرد ما (مثل الملاك الذى سبق أن تحدثنا عنه) بأنه قد صادف فى خبرته أناسا قد عاشوا مئة ألف سنة، وتأكد من خلودهم، فبماذا نجيب عليه؟ إذا أخذنا فى اعتبارنا قيمة خبرة هذا الملاك، قد نفكر قليلاً ولا نتسرع فى الإجابة عليه، وربما بعد ترددنا لبعض الوقت قد نجيبه بأن الناس الذين قد صادفهم لابد أن يكونوا من نمط مختلف عن ما نقصده نحن. وهذه الإجابة سوف تعبر عن المسلمة العلمية تعبيرا دقيقا، فإن كان وجود الإنسان وجودا حقيقيا، فإنه لابد أن يكون قابلاً للوصف المحدد والعام، والذى يمكن صياغته فى عبارات كلية، ولابد أن ينطبق عليه هذا الوصف منذ لحظة ميلاده حتى لحظة وفاته، ويحتوى الوصف على موضوعات أساسية، وتغيرات فى العلاقات بين هذه الموضوعات أو الثوابت، ويكون للتغيرات نمط قابل للتحديد. فإذا كان هذا النمط القابل للتحديد، يتضمن وفاة هذا الإنسان فى أحد الأيام ، فإن كل فرد ينطبق عليه هذا الوصف نفسه يجب أن يموت أيضا ، هذا كل الموضوع المتعلق بالمبدأ القائل بفناء الإنسان، أو بأن كل البشر فانون .

وعندما جمع القديس "بولس" الحطب ليضرم النار، وفجأة خرجت أفعى سامة ولدغته، فقذفها فى النار ولم يصبه أذى توقع البرابرة الذين يراقبون المنظر وفاته، ولكن بعد مرور فترة من الوقت، وتأكدهم من عدم إصابته، بدأ توقعهم يتغير، وقالوا عنه إنه "إله" . ولئن كانت وقائع القصة غريبة إلى حد ما، إلا أنها ليست شاذة ، من الواضح أن البرابرة قد استندوا إلى مبدأ اطراد ظواهر الطبيعة، فماذا كان هذا المبدأ فى نظرهم؟ إنه مبدأ يرتبط بكلية الأوصاف ودوامها . فإنسان تنطبق عليه الأوصاف التى يصفون بها البشر، ومن ضمن هذه الأوصاف أنه يسقط ميتا إذا ما لدغته أفعى سامة.حقيقة أن الوصف غير دقيق تماما ، إلا أنه يعد الوصف الأفضل فى معظم هذه الحالات. لم ينطبق

الوصف على القديس بولس، فلدغة الأفعى لم تصبه بأذى. فماذا ينتج عن ذلك؟ الواقع أننا لن نغير وصف الإنسان ، ولكننا نبحث عن وصف آخر أو فئة أخرى من الأوصاف نضع "بولس" فيها . كان لدى أصدقاء بولس أو رفاقه فئة أخرى من الناس يلقبون بالقديسين، الذين من بين صفاتهم العامة، الحصانة من إصابة الحيوانات القاتلة. ولذلك كان تصنيف بولس فى فئة الآلهة، تصنيفا مجاوزا وزائدا عن الحاجة .

البديهية الحقيقية إذن هى أن كل الأشياء والحوادث إذا كانت موضوعية فإنها تتصف بأوصاف كلية ودائمة، وأن هذه الخصائص يمكن التنبؤ بوجودها فى أى موضوع يطابق أو تنطبق عليه هذه الأوصاف، ويمكن اعتباره موضوعًا حقيقيا، وله وجود حقيقي. ولذلك التنبؤ بكل الحوادث الطبيعية يعد افتراضيا بالضرورة. فمن المؤكد أن الشمس تشرق فى الغد، إذا ظلت الأجسام الكائنة فى هذا الجزء من الكون تتحرك بالطريقة نفسها التى تتحرك بها، وأنها سوف تظل فى مسارها وحركتها، إلا إذا حدثت كارثة طبيعية قابلة للوصف (انفجارات ضخمة للأرض بسبب انشاطات فى باطنها) قبل حلول الغد، وهذه الكارثة لن تحدث بدورها إلا إذا حدثت تغيرات طبيعية على سطح الأرض، وفى الكون كله، تؤدى إلى حدوث مثل هذه الانفجارات قبل حلول الغد. وهكذا يجب أن يصوغ المرء تنبؤاته ، فالقول بأن العلل نفسها تؤدى إلى النتائج نفسها ، يعنى أن حدوث حركات معينة وبسرعة محددة لأجسام معينة، وحين تصف هذه الأجسام وصفا رياضيا دقيقا تجد أن حدوثها يؤدى إلى حدوث حالات تالية لها، إذن الاعتقاد فى وجود علة طبيعية مادية يعنى الاعتقاد فى أن وجود مثل هذه الأوصاف الرياضية الدقيقة لموجودات العالم وحوادثه أمر ممكن ، سواء كانت هذه الأوصاف موجودة أو غير موجودة ، ويكمن الأساس الحقيقى لمثل هذا الاعتقاد، فى ملاحظة أن فقط عن طريق وضع خبرتنا فى مجموعة من الصور أو المقولات نستطيع نقل خبرتنا، أى جعل محتوياتها ملكية عامة لجيراننا أو من يأتى بعدنا من البشر، فيجب أن أعيد بناء خبرتي وإلا لن تصبح كلية أو عامة. ولكى أعيد صياغتها لابد من وضعها فى صور وصبها فى مقولات .

نعود ثانية للإقتراح الذى توصلنا إليه من دراسة حالة "قوس قزح" لنستدل منه مرة أخرى على خصائص هذا العالم الوصفى أو عالم الوصف. يقول جارى إن خبرته

ليست خبرة خاصة ذاتية، وإنما خبرة كلية وحقيقية عامة، حينئذ نسأله أن يصف لنا هذه الخبرة، فإن فعل ذلك ووصف مايراه بدقة علمية واستطاع تقديم وصف دقيق لأشياء ثابتة ودائمة وتوجد فى المكان والزمان وتتحرك حركات ثابتة ومحددة ، يكون قد نجح فى وصفه، أما إذا فشل فى تقديم وصف دقيق محدد (مثلما تفشل معظم فروع العلم باستثناء الفرع الرياضى) فإننا نقول له إنك تتحدث عن خبرة شخصية، وعليك أن تعود لموضوعك وتعيد دراسته دراسة موضوعية، ودراسة علاقته بالموضوعات الأخرى؛ حتى تستطيع أن تعبر عنه تعبيرا رياضيا، فإن أجابنا بأنه لا يستطيع الوصول إلى مثل هذه الدقة الرياضية مهما بذل جهدا فى دراسته؛ لأن الموضوع نفسه غير محدد، ولا تنطبق عليه القوانين، ولا يتحرك بصورة ثابتة دائمة، لأنه ليس محددا أو دائم الظهور حينئذ نجيبه بأن موضوعه ليس موضوعا على الإطلاق، وأن ما يتحدث عنه مجرد شعور ذاتى محض. ولقد سبق أن سمعنا عن مثل هذه الكتلة من المشاعر أو الجملة من المظاهر عند كانط، فماهية الخبرة الشخصية والحاضنة، أنها لا يتم التعبير عنها فى صور وأطر، أى لا تندرج تحت مقولات ، وبالتالى لا يستطيع أى فرد آخر مشاركتنا فيها، وليست موضوعية.

إن عالم الوصف هو خلاصة ما أسميه" الاستنباط الوحيد والممكن لمقولات " الطبيعة المادية، ويفسر لنا النظام الثابت لعالمنا ولقوانينه وذراته وطاقاته، ولماذا يعد عالما إنسانيًا ، وليس عالم الذات الواعى الكامل منذ الأزل، وإنما عالم لا تستطيع كائناته أن تتصل ببعضها ، إلا من خلال الوصف المجرد، فالوصف الخالص هو الوسيلة الوحيدة الدقيقة التى تحقق مثل هذا الاتصال .

- ٥ -

من الواضح أننا لا نستطيع القول بأن عالم الوصف هو العالم الحقيقى ، حقيقة أن افتراضنا المؤقت أو الأولى قد ساعدنا كثيرا، إذ قد حدد لنا عالم العلم الطبيعى الدقيق، وعالم مفتوح لآفاقنا الفكرية ، ومن المؤكد أنه يعد جزءًا ، أو فى جميع الأحوال

جانبا من العالم الحقيقى . ولكن ا افتراضنا لا يؤكد لنا كفايته لتفسير الواقع الخارجى الذى نحيا فيه والذى نسعى لمعرفته .

إن "صديقى" الذى أتعامل معه فى حياتى اليومية، كيان قائم بذاته وله وجود حقيقى ، فبأى معنى يكون هذا الوجود بالنسبة لى؟ لا أستطيع وصفه وصفًا دقيقا أو كاملاً، فهو إنسان يبلغ طوله كذا، ويشغل هذا الحيز من الفرا غ، ويوجد ضمن باقى الأشياء الكائنة فى عالمى ، يقول العلم إننى أستطيع تقديم وصف قريب منه إلى حد كبير، وإذا استطاع فرد آخر رؤيته كما أراه فإنه يستطيع ملاحظة الوقائع المادية القابلة للوصف المرتبطة به- أى كتلة من الجزئيات، ولا أود الخوض فى شرح تكوين تلك الجزئيات، فيكفى أن نعرف أنها تتغير وليست ثابتة، وتغير مواضعها باستمرار، طاقة لا تهدأ تنتج من تلك الحركات والتغيرات، تختفى آلاف منها مع كل نفس يتنفسه وتحل أخرى مكانها، فهل إذا وجدت هذه الكتلة من الجزئيات أكون قد وجدت الصديق؟ الواقع أن ملاحظة هذا النسق المنظم من الجزئيات، يجعل موقفى أشبه بالفلكى الذى ينظر إلى السماوات اللامتناهية لا يشعر إلا بالضياع، لذلك فقد يوجد صديقى مثل أى واقعة فى الزمان والمكان، وملكية عامة أمام كل من يستطيع رؤيته إنسانا كان أو ملاكا، ولكن هل يكون هذا الوجود هو الوجود الحقيقى له؟ الواقع أن ذلك لا يمثل وجوده الحقيقى على الإطلاق. فما أعنيه بوجوده هو الذكاء الذى أشعر به من خلال حديثه وحركاته، أو أحكامه وتقديراته التى أنسبها إليه دائما ، والتى أصر دائمًا على أنها أشياء تخصه، وحده، وتخص حياته الباطنية، التى أهتم بها وأقدرها فيه، فأين توجد كل هذه الأشياء ، وهل تعد من الوقائع الكائنة فى عالمى ؟ واضح أنها وقائع موجودة فى عالمى ، لأنى أستطيع التحدث عنهم، والتفكير فيها، وإما أنها وقائع حقيقية كما أتصور، أو أن الذات الحق الذى يعرف كل الأشياء يعرف المكان الذى يحتله الموضوع الذى أتحدث عنه فى النظام الحق والمطلق، ويعرف الوقائع التى تشكل موضوعى، إنها وقائع كائنة بالخارج أى ليست مستمدة من داخلى ، ولكنها ليست وقائع قابلة للوصف فى المكان والزمان أيضًا، ولا تحتويها صور عالم ، ولا تنطبق عليها مقولات ذكائى أو تفكيرى ، ومع ذلك تعد وقائع حقيقية موجودة، وتعد جزءا من

أفكارى ، وتوجد بين الموضوعات التى أعتقد فيها وأومن بها . أى موضوعات حقيقية للإيمان والفكر والإرادة .

فأى نوع من الوجود الواقعى يكون وجوده؟ أليس وجوده أكثر أنواع الوجود واقعية ومن النوع المألوف لنا فى حياتنا اليومية، وترتبط به حياتنا الاجتماعية، بدون التساؤل أو التشكك فيه؟ ومع ذلك لا نشعر بأنه يجاوز وعينا الذاتى ، ويتحدى قدرتنا على الوصف المادى له؟

وإذا ما حاولنا التوحيد بين "الوعى الموضوعى" و"الوعى بما هو قابل للوصف" كنوع من المحاولة لحل المشكلة، ألا نكون فى تلك الحالة مستندين على هذا الوعى الموضوعى الآخر لبنى جنسنا؟ أو ما يسمى بوعى الآخرين؟ من الواضح تماما أننا نعتمد على ذلك؛ لأننا عندما نتحدث، نتحدث عن الحقيقة التى تقبل الوصف ونستطيع وصفها، وبالتالى تتشارك مع الكائنات التى تمتلك هذا الوعى الآخر. ومع ذلك إن ما نتظاهر فيه بالمشاركة معهم هو نوع من الوصف المجرد، الذى نأمل أن يتحقق فى تجربتهم. ولا نأمل إطلاقًا المشاركة فى تجربتهم، لأنها تجربة خاصة وداخلية، وغير قابلة للاتصال بها، وما نستطيع وصفه يمكن أن يكون حقيقيًا بالنسبة لهم فى حالة قدرتهم على الوصف المجرد من خلال الصور نفسها التى نكون قد استخدمناها فى وصفنا، إذن لا نتشارك فى الوعى نفسه، وإنما فى الجانب القابل للمحاكاة والوصف، أى الجانب غير التقديرى البارد، ومن الأفضل نقله من خلال الكلمات والحركات، ومع ذلك وبالرغم من عدم مشاركتنا فى الوعى مباشرة، وتحقيق الاتصال بالكلمة والحركة بين وعينا التقديرى و وعيهم إلا أن وجودهم يعد وجوداً حقيقيا بالنسبة لنا، إنهم "مونادات" مثلنا، ونعترف بوجود وعيهم اللحظى المعزول والذى لا نستطيع المشاركة فيه، ونتظاهر باقتحامنا له، بأوصافنا المكانية والزمنية لعالمنا، أوصاف نطلب منهم التحقق من صحتها، فماذا نعنى بكل ذلك ؟

إن إجابة المثالية على هذا السؤال، إجابة واضحة وكاملة، فالوجود الذى أنسبه لصديقى، أى وجوده الخارجى الحقيقى (حتى مع اعتبارنا أن النظام الخارجى نظام لا نستطيع وصفه وملاحظته) الذى ننسبه لتقديرات أقراننا (ولا نستطيع فى ظل قدراتنا

المحدودة أن نلاحظه أو نصفه) لا نستطيع فهمه أو إدراكه إلا إذا اعترفنا بمشاركتنا فى الحياة الموضوعية للذات الواحد، بالرغم من حياتنا اللحظية والمنعزلة التى نحياها، فعندما أعجب بصديق أعجب بحياته الباطنية بالرغم من أن حياته الباطنية ليست جزءا من خبرتى المحدودة على الإطلاق، ولا يمكن أن تصبح جزءا منها فى يوم من الأيام، ومهما تعاملت معه لا أستطيع أن أصف إحساساتى تجاهه للآخرين مثلما أصف الظواهر الطبيعية. فماذا أقصد بوجوده إذن؟ وهل أعنى شيئا محددا؟ فى الواقع أقصد شيئا محددا تماما مثلما أقصد الواقعة الطبيعية، فأنا أقصد واقعة كائنة فى العالم الروحى الذى أحيا وأشارك فيه، واقعة تشبه علاقتها بوجودى، علاقة الموضوع الصحيح والصادق بأفكارى أو بعقلى الذى يضمه، علاقة لا يعرفها إلا الذات الشامل الذى يضم فكره وجودى ووجود صديقى ، وبالتالى وجود صديقى واقعة حقيقية.

إن حياة الناس المحيطين بى، وحياة صديقى الباطنية لا تعد فى ذاتها موضوعات قابلة للوصف، بالرغم من محاولة إعادة صياغة خبراتهم صياغة كلية مجردة فى علمنا الوصفى، إن وجودهم بلا شك وجود حقيقى ، وبالتالى وبمعنى معين، وبالرغم من قدراتى المحدودة ، أعرف وجودى بوصفه وجوداً فى عالم للتقدير، عالم له دقائقه الصلبة والثابتة التى توجد خارج عقلى ومستقلة عن حياتى الخاصة ، ولا أستطيع التعبير عنه بمصطلحات زمانية ومكانية، ومع ذلك يجب أن تكون حاضرة ومشاركة ومتحدة فى الكلية العضوية للذات الواحد. وأفترض دائما وجود هذا العالم التقديرى بصورة مسبقة فى كل لحظة من لحظات حياتى، بل وأثناء حديثى المؤقت عن الموضوعى والقابل للوصف، كما لو كانا شيئا واحدا أو متشابهين ولا خلاف بينهما، إذن مجتمع النفوس مجتمع حقيقى، وعلاقتنا بالكون علاقة إجتماعية، وعالم الوصف نفسه لا يعبر إلا جانب واحد من جوانب علاقتنا الروحية. فلأننا نستطيع الاتصال مع بعضنا بعضاً نستطيع أن نطابق تفسيراتنا الوصفية لخبراتنا الباطنية المختلفة، حتى نعرف أن بيننا حقيقة مشتركة، ولكننا لا نستطيع تحقيق الاتصال مع بعضنا بعضاً إلا إذا افترضنا مسبقا وكحقيقة أو واقعة موضوعية وجود مثل هذه العلاقات الروحية العضوية، والتى لا يمكن التعبير عنها، كما نعبر عن الوقائع الطبيعية، وإنما من خلال الحكم بأن كل النفوس تحيا معا فى الذات الواحد .

من الواضح أن وقائع عالم التقدير قد جعلتنا نبدل أحد جوانب تعريفنا أو أحد عناصر تعريفنا لطبيعة هذا العالم، فلقد كان يبدو لنا أنه عالم يحوى التقديرات الخاصة، أى يحوى ما نسميه بالمشاعر، فطالما ننظر لأنفسنا على أننا كائنات محددة بالزمان والمكان، فإن الوقائع التقديرية تظل محتفظة بطبيعتها الخاصة والباطنية، ولكن ما وضح لنا الآن بيّن لنا أن وقائع هذا العالم الخاص بالمشاعر التقديرية ليست وقائع منعزلة كما كانت تبدو لنا، أو أنها لابد أن تستقل عن عالم الزمان والمكان. فصديقى الموجود هناك كواقعة فى الزمان والمكان يكون وجوده حقيقيا بالنسبة لي طالما أن حياته الباطنية غريبة ومستقلة، ولكن حين أتحاور معه وأتصل به فإننا نصبح أعضاء فى عالم التقدير نفسه، وبهذا المعنى يكون وجوده حقيقيا بالنسبة لى بسبب وحدتنا العضوية فى الذات الواحد، وهذه الوحدة العضوية التى بسببها لم تصبح "مونادات" العالم الروحى مجرد "منادات" منفصلة، قد قدمت بالفعل هذه الصورة الكلية لعالم التقديرات الذى قد تعرفنا عليه. هذا العالم الذى لا يمكن أن تصبح أجزاؤه ملكية عامة أمام بعضها بعضاً طالما كنت تلاحظهم من الخارج، فعلاقاتهم علاقات من نوع آخر، فهى ذرات مغلقة على ذراتها (مثلما قال لا يبتز على الذرات التى تشكل فى مذهبه عالم الكائنات المتناهية)، ولكنها تكون مغلقة إذا كانت تنظر لنفسها من وجهة نظرها المحدودة بالعلاقات الزمانية والمكانية فى العالم، فهى مفتوحة من أعلى لنور الذات العاقل، الذى يعيشون فيه ويتحركون ويستمدون وجودهم منه. إن علاقاتهم هى نفس العلاقات الكائنة داخل نفوسنا، وحياتنا المحدودة، طالما كنا أجزاء فردية للذات، فلحظات حياتنا لحظات منفصلة فى الزمان معزولة مثل العزلة التى تحياها النفوس المتناهية، ومع ذلك عندما نفكر نتوحد داخل نفوسنا فى وحدة واحدة، ونستطيع أن ندرك فى لحظة واحدة معنى فكرة من الأفكار التى لم تكن واضحة فى لحظة أخرى سابقة، أو تصحح، أو نعيد صياغة بعض الأفكار التى كانت مهملة، وبدت ضائعة وميتة بفعل الزمان. إذن مهما كانت ضآلة ذاتى فأنا أمتلك شيئاً من التعالى الشامل للذات الحق ، إذ أستطيع النظر "لما قبل وما بعد" وأربط فى الوعى لحظات زمنية ؛ تتجاوز

اللحظــة الحــاضـرة، أو أكثـر من التى تملكهـا اللحظة الرياضـيـة، ومثلمـا يكون الحـال عندمـا أقوم بالتـفكير بلحظاتـى المتناهية والمحـدودة فى مـوضـوع مـعين، وبالتـفكيـر فى العلاقـات بين اللحظات المتـعددة لحياتى ، يكون الحال مـعى ومـع جيرانى بالنسبـة للذات الواسع عندمـا نتحاور مـع بعضنا البعض حول نفس الموضـوعات، فلا نكون إلا لحظات فى وحدته الشاملة .

فـعالم التـقـدير عالم "الشـيـوع" والاتصـال الداخلى، ومثل هذا الاتصـال الداخلى والشيوع هما الفرض المسبق- كما سبق أن رأينا- لوجود أى حقيقة صحيحة فى عالم الوصف فـإن لم أسـتطع حـقـيـقـة الاتصـال مع جـارى أو مشـاركـتـه، والتـفـكيـر فى الموضـوعات نفسـها التى يفكر فيهـا، فليس هناك أى حقيقة على الإطلاق فى أوصـافنا، ولا يمكن وصفها بالصدق، فبدون العديد من الخبرات الحقيقية المتبادلة لا وجود لتشابه حقيقى ، ولا وجود لخبرة كلية قابلة للوصـف، وبدون وقائع عالم التقدير، لا وجود لقوانين الوصف، وبدون تجمـع الشـهود لا وجـود للحقـيقة المشـتركة التى يشـهدون عليـها، فـما أن يتـحـطم عـالـم التــقـديـر أو الوحدة العضـوية والتقديرية لعـالم الكائنات المفكرة والمقدرة إلا وتتـلاشـى كل الموضـوعـات الوصـفيـة، أو القابلـة للوصـف وتخـتـفى الذرات والعـقـول، وتصـبح كل الشـمـوس والكواكب والنجـوم عـدمًـا . من جـانب آخـر إذا حطمت النـوع الوصفى من الاتصال الداخلى (أى مـا يمكن وصفه) فإنك تستطيع أن تدرك على الأقل نوعًا من الكائنات- كمـا سبق أن بينا من قبل- التـى تتصل بعـضـهـا ببـعض بطريـقـة مباشرة، أو من خلال الجانب التقديرى أو النوع التقديرى، مثلما تتصل الأم بصـغارهـا من الطيور. إذن يفترض عالم العلم مسبقًا عالم الوحدة الروحية، عالم الكائنات الروحية التى تضمه وحدة الذات وتقدره .

ومن جـانب آخـر لا نسـتطيع أن نعـتبـر كل التـقـديـرات صـامـتـة أو خـفـيـة؛ فـالعـالم الأخلاقى كله يفترض مسبقا المشاركة فى التقديرات بين الكائنات الأخلاقية، والتـحقق لحياة الفرد من خلال الآخر، ولئن كانت الظواهر الوضعية تساعد على إنجاز مثـل هذا التـحقق المتبادل إلا أنـهـا لا تسـتطيع تـأكيده أو ضـمـانه، والحياة الأخـلاقيـة لا يمكن أن تبدأ إلا إذا تم إثباتها وتـأكيدها، إن ما أطلق عليه كانط "العقل العملى" الطبيعة الخلقية

للإنسان، يعد تقديرياً فى كل جوانبه، ولكـنه لا يـكون وجدانياً أو عاطفياً بسبب هذه الصفة التقديرية، فله طبيعته العقلية مثله مثل الذات الحق. ولئن كان القانون الخلقى ذاته لا يعد واقعة من وقائع العالم الخارجى ، ولا تستطيع أن تصف دقائقه مثلما تصف الجاذبية وتستطيع حسابها من خلال وقائعها إلا أن هذا القانون الخلقى يعد حقيقة ثابتة، حقيقة بالأخص بالنسبة للتقدير الكلى لعالم المساعى والمثل العليا المحدودة والمتناهية، فكل منها وقائع داخلية، ولكنها تشكل فى مجموعها عالما من الموضوعية الحقة. فعالم التقدير إذن هو الوجود العميق والواقع البعيد، وعالم الوصف خصمه (منافسه) هو النتيجة المباشرة للنظرة الإنسانية المحدودة .

ولا يعنى ذلك أن عالم الوصف عالم غير حقيقى، وإنما هو ببساطة الوسيلة التى يحتاج عالم التقدير (عالم الذات الروحى الحق) أن يظهر فيها، عندما يتم رؤيته من قبل كائن محدود، يعبر وعيه عن نفسه فى صور زمانية ومكانية، ويهتم بأن يقدم لأقرانه، تفسيراً كلياً وموضوعياً لكيف يراه. وهنا تكمن القيمة الأبدية لمذهب "كانط".

وقبل أن ننتقل إلى دراسة مفصلة للعلاقات القائمة بين العالمين، علينا أن نعيد صياغة تفسيرنا ونظرتنا لعالم التقدير. فمقولاته ليست مقولات وصفية صورية مجردة ومع ذلك فهى مقولات حقيقية صحيحة. إنها مقولات الوعى- الذاتى، فعندما يصف الفرد موضوعاً عن موضوعات العلم الطبيعى يكون اهتمامه منصباً على الموضوع ذاته، وشارحاً لبنائه وتكوينه، أى أن جُل همه أن ينسى ذاته، ويحيا الموضوع بتفصيلاته وبمحاكاة عملية لبنائه. وعندما يقوم بعملية التقدير فإن المسألة تأتى على العكس من ذلك، أى يهتم بكيف يشعر بالموضوع، إذ يقول هكذا يكون هذا الشىء بالنسبة لى، ولذلك يظهر لنا التقدير كنوع من الخبرة الخاصة لكل وعى – ذاتى، أو نوع من التمرين الخاص الذى يمارسه كل وعى ذاتى. لقد كان فى البداية عبارة عن نوع من التعبير الذاتى، الذى تعبر به كل ذات محدودة عن نفسها دون الاهتمام بالآخرين، أو بطريقة مستقلة عنهم، ولكننا لاحظنا الآن أن المسألة أوسع من ذلك، وتعلمنا طريقة جديدة نعبر بها، فالتقدير الموضوعى الحق والكلى مثل المحبة فى مذهب "بولس"، لا تكون وعيا – ذاتيًا بسبب سعيها لذاتها، وإنما توجد فى وحدة الوعى الذاتى للذات الواحد، الذى

تفترضه مسبقًا كل الخبرات والأشياء المتناهية ، فكل تقديراته تقديرات ذاتية ، تخصه وحده بالفعل ، لأنه قائم بذاته ولا شيء بجانبه ، ومع ذلك نشارك جميعًا فيهم، لأن تلك الواقعة هى ما تربطنا جميعًا مع بعضنا بعضًا .

فإن كان لعالم التقدير الكلى مقولاته. فما هذه المقولات؟ إنها مقولات الوعى الذاتى، والعالم الواضح والقيم، مقولات عالم الاهتمامات المتبادلة والمتداخلة، والاعتماد المتبادل من قبل كل وعى محدود على الآخرين من أجل معرفة حقيقته ومعنى وجوده،

فى هذا العالم أيضًا، يكون للأفكار موضوعاتها التى ترتبط بعلاقات حقيقية معها، ويكون أيضًا للمقولات قيمتها الموضوعية لأن الوعى الذاتى هو الذى يعطى القيمة للأشياء، ويقارن قيمة الأشياء طبقًا لوجهات النظر المختلفة، فعالم التقدير هو عالم المثل العليا ولا تجد فى عالم الزمان والمكان مثل هذه القيم والمثل العليا، وليس فيه إلا الوقائع الصلبة الجامدة. إن وعينا عن الكائنات المحدودة يعرف الأشياء الكائنة فى الزمان والمكان ويحكم عليها هو مصدر القيمة المتغيرة التى تظهر لنا هنا أو هناك فى عالمنا، أما الوعى الأبدى فى كماله المجاوز للزمان هو الوحيد القادر على معرفة القيمة الأبدية الثابتة للعالم .

إن مقولات عالم الوصف لا يمكن تطبيقها على عالم التقدير إذا تم النظر إليها فى حد ذاتها، حقيقة أنها موجودة، ولكن لا وجود لأى ضرورة طبيعية فيها، ولا وجود لعلة طبيعية تربط أجزاءها مع بعضها بعضًا، ونعلم ذلك الآن لأننا قد اكتشفنا طبيعة الضرورة المادية والعلة الطبيعية، فإذا كان هناك فردان (أ) و(ب) ويوجدان منفصلان فى الزمان والمكان، وكان عليهما أن يتصلا ببعضهما بعضًا، بإعادة صياغة الخبرة بصورة مجردة، فإن كلاً منهما يجب أن يجد فى خبرته عالما من الوقائع يمكن أن يخضع لمقولات العلم، ومن هذه المقولات مقولة الضرورة المادية، ولكن عندما يحاول الفرد (أ) أن يفكر فى معنى الخبرة الباطنية للفرد (ب)، فإنه يجد هنا واقعة أخرى، أى وعيا ذاتيا آخر، يعترف بوجوده وجودا حقيقيا. ولكن هذه الواقعة لا يستطيع وصفها، إذ يستطيع وصف الشكل الخارجى أو الوجود الخارجى للفرد المرئى (ب) ولكنه لا يعرف شيئًا عن تقديراته أو أفكاره، إذن لا جدوى من القول بأن مقولة العلة المادية تنطبق على العلاقات الحقيقية بين (أ ) و(ب) أو تفسرها، حقيقة أن جسد الفرد (أ) ترد

حركاته الجسدية إلى تغيرات فى جسد الفرد (ب)، وذلك بسبب وجود العلة المادية، ولكن الجسدين عبارة عن ظاهرتين من الظواهر القابلة للوصف فى عالم الزمان والمكان، والظواهر القابلة للوصف فقط ، هى التى توجد بينها علاقات مادية. الواقع أن الفردين (أ، و ب) تكون بينهما علاقات تقديرية حقيقية، بسبب الدور الذى يلعبانه فى الوعي الذاتى الباطنى للذات العضوى الشامل، الذى يتجسد وجوده فى عدة ذوات، وتظهر وشخصيته موزعة على العديد من النفوس الجزئية المحدودة، والفردان (أ ) و (ب) ما هما إلا نموذجان من النماذج العديدة التى يتجسد فيها، ويشكلان معاً جانبين من جوانب وجوده طالما كان كل منهما يفكر فى الآخر، أى أنهما يوجدان فيه بمجرد انشغالهما بالتفكير فى بعضهما بعضاً. فالشخص الآخر الذى أفكر فيه لا يكون علة لأفكارى وإنما الموضوع الذى تهتم به أفكارى أو تنشغل به وتقدره . إن العلاقة الحقيقية فى هذا العالم ليست علاقة وصفية من الدفوع الذى نسميه بعلاقة السبب بالنتيجة. فالعالم الروحى لا يكون مصدرا لأى أفكار، وليس سببا لأى أفكار تظهر فى عقلى؛ فأنا أفكر فى هذا أو ذاك بسبب مكانى الذى أحتله فى كليته العضوية، وكلما زاد نصيبى من الذاتية زاد مقدار معرفتى بحقيقته. وعموماً لا يوجد سبب يؤدى إلى وجود عالم الذات أو يؤثر فيه؛ لأنه يستمد وجوده من ذاته، ومن معرفته- الذاتية، ويتشكل بوعيه الذاتى المنعكس على وجوده، إنه أولاً وأخيرا عالم الحرية ، يستمد قيمته من ذاته ، ولا يستمدها من أى شىء خارجى فلا يوجد سبباً لوجوده خارج ذاته، فهو علة ذاته، ومفسر نفسه .

وللبرهنة على كل ذلك أشير مرة أخرى للنقاش الدائر حول طبيعة الحقيقة الموضوعية ولعلاقتنا بها، والتى سبق الإشارة إليها فى محاضرة سابقة. إن العلاقة الحقة بين الفكرة وموضوعها علاقة تفرض نفسها فى أقل حكم نصدره فى حياتنا، فليس صحيحا أننا نعتقد فى وجود الموضوعات الخارجية بسبب افتراضنا المسبق بأن لابد من وجود أسباب كافية لخبراتنا الداخلية ثم نقوم بوضع الفروض حول طبيعة هذه الأسباب فالمسألة على العكس من ذلك، فإن لم أعتقد أولاً فى وجود الموضوعات الخارجية وفى صحة أفكارى عنها فلن أستطيع الحديث عن القوانين والعلل على الإطلاق [11]. فموضوعات الفكر ليست منتجة للفكر والأفكار، وإنما للحقائق المطابقة

لهـا، فقـد أقول "أن شـرب القهـوة" "يجـعلنى أقـوم بـالتفكير" أى يمكن نـأن يزيد من نشاط الجهاز العصبى ، ولكن القهوة لا تكون الموضوع الذى أفكر فيه، فقد يكـون فكـرى منشغلاً بموضـوعات أخـرى، مثل مشاعر أقرانى ، أو طبيعة الأشياء، أو الإعداد لهذه المحاضرة، فالعلاقة بين الموضوع والفكر هنا ليست علاقة مادية وإنما علاقة منطقية مقدرة، علاقة لا تفسرها إلا علاقتى" باللوجوس " الشامل .

ولئن كان هذا هو الوضع العام إلا أن علاقات السببية يمكن أن توجد بين موضوعات معينة فى الفكر، وفى جانب محدد فى طبيعتها، فإن كان الموضوع الذى أقوم بالتفكير فيه قابلاً للوصف المجرد فإنه فى هذه الحالة وهذه الحالة فقط تكون بينه وبين الموضوعات الأخرى علاقة سببية، كذلك بالنسبة للعلل التى تؤثر على كيانه الخاص، فإنها لا تقوم بهذا التأثير، إلا إذا تم النظر إلى وجودى بوصفى كائنًا قابلاً للوصف من الخارج، وليس حسب طبيعتى الباطنية التقديرية، أى بوصفى موضوعًا بين الموضوعات، وكائنًا فى الزمان والمكان، وملكية عامة مشاعًا لكل الناس . إن القول بأن القهوة تزيد من عملية التفكير، يشير إلى الواقعة المادية للعلاقة القابلة للوصف وللتغيرات الفسيولوجية التى تحدث فى جهازى العصبى نتيجة لشرب القهوة، وتعد حياتى الباطنية بعد شرب القهوة هى الجانب التقديرى لهذا الشىء الظاهرى والتغير القابل للوصف لما حدث داخل الجسم .

– ٧ –

إن كلمة "الجانب" التى أشرنا إليها فى الفقرة السابقة تبين لنا مدى اقترابنا من لغة ما يسمى بالمذهب الواحدى[١٢] ، فالنقص الذى شعر به المثالى فى نظرية "المادة–العقل" قد أدى به إلى استبدال تفسيره الخاص بالحقيقة الإساسية للأشياء، بتأكيد الأحكام التى قال بها " كليفورد" والواحديون الآخرون، وأصبح مذهب الجانب المزدوج مذهبًا ضروريًا وحتميا . ونستطيع أن نساعد أنفسنا كثيرا إذا فسرنا النظرية التى نعرضها الآن بلغة المذهب الواحدى، وقد تدفعنا مثل هذه المحاولة إلى إعادة صياغة الموضوع مرة أخرى، وبنظرة جديدة تماما .

تقول نظريتنا بأن العالم الحقيقى هو نسق أفكار اللوجوس، وأن وحدته - كما قد لاحظنا- وحدة فكرية ووعى - ذاتى ، وقابلة للتقدير، ولكنها فى حقيقتها العميقة ليست وحدة قابلة للوصف، ونعرف هذه الوحدة وندركها، إذا شاركنا فيها مشاركة واعية عقلية وأصبحنا أعضاء فيها؛ لذلك طالما كانت لنا وحدة باطنية فكرية ونتشارك مع أقراننا، ونرى أهمية فى وجود العالم الخارجى، نكون أعضاء نحيا فى عالم التقدير الذى يجسد فكر اللوجوس .

من جهة أخرى إن بمجرد إدراكنا لأنفسنا بوصفنا كائنات متناهية، ونتميز عن أقراننا لكوننا عبارة عن مراكز مختلفة للوعى التقديرى، ونستقل عنهم طالما كنا كلنا مجرد أجزاء من الذات الحق، وندرك عالمنا الخاص من الحقيقة الباطنية، بوصفه مستقلاً عن الحقيقة التى يدركها أقراننا، وعن الحقيقة الكلية لوعى - العالم العارف بكل شىء، نلاحظ أن بمجرد إدراكنا لكل ذلك ينهض سؤال جديد عن ما المقدار الذى ينكشف لنا من حقيقتنا الخاصة، وتستطيع باقى النفوس المحدودة الأخرى معرفته أيضا؟ نجيب بأنه الجزء أو المقدار الذى نستطيع وصفه لهذه النفوس المحدودة الأخرى، ويستطيعون التحقق منه فى خبرتهم تحققًا تقديريا، يمكن أن نعتبره معرفة كلية وليس معرفة خاصة بنا، وكما قد لاحظنا فى محاولتنا التى سبق عرضها، عندما حاولنا وصف محتوى خبرتنا، مستخدمين الصور الزمانية والمكانية، ومقولات العلم النظرى، حصلنا عليها نتيجة لجهد الإنسانية المشترك فى وصف الأشياء، على عالم العلم. ولكن مرة أخرى يفرض السؤال نفسه علينا ، بأى معنى يكون عالم الوصف عالمًا حقيقيا؟ الإجابة الوحيدة على هذا السؤال، إنه يعد عالمًا حقيقيًا طالما كان فى حقيقته جانبًا من عالم "اللوجوس"، ونستطيع نحن النفوس المحدودة أن نعبر عنه فى الصور الزمانية والمكانية، وفى مقولات العلم الطبيعى، ويكون العالم الطبيعى واقعيًا بوصفه ممثلاً لهذا الجانب، وبالتالى كل قوانينه، وعلاقاته الضرورية، والسببية، واتساق واطراد ظواهره، لا تكون منتمية لطبيعته الباطنية، وإنما للمظهر الخارجى لهذه الطبيعة. وإذا استطعنا أن ندرك الحقيقة كلها فى لحظة واحدة مثلما يفعل اللوجوس لوضح لنا لماذا وكيف يبدو لنا عالم التقدير عندما يتم النظر إليه فى حدود خبرتنا المحدودة- عالمًا يتكون من مادة متحركة، إذ أنه وكما قد علمنا أن عالم المادة المتحركة هو ببساطة الجانب الخارجى

لعالم التقدير الحقيقي، وتلك فى الحقيقة كل فلسفتنا عن المادة. ولذلك لا نجانب الحقيقة ولا نخطئ إذا قلنا أن مخ صديقي، بأجزائه التى لا حصر لها، هو ببساطة الجانب الخارجى لحياة صديقى الباطنية التى لا نعلم عنها شيئا، طالما كانت هذه الحياة الباطنية مرموزًا لها ويتم التعبير عنها ومترجمة إلى ظواهر زمنية ومكانية تقع فى خبرتى الشخصية، بمعنى آخر مترجمة إلى اللغة التى تفهمها خبرتى الشخصية، لذلك "صديقي" كما هو موجود فى ذاته ليس شيئًا جديدا يسمى عقلا أو نفسا يوجد فى مكان ما هناك، وسط أجزاء مخه أى شيء مسجون داخل جسده إنه ليس هو نفسه الكائن الحقيقى، والموجود الواقعى ، الذى عندما أنظر لجسده أحاول عبثًا رؤيته ووصفه، إذ ما أستطيع رؤيته ووصفه هو ببساطة الجانب المادى، الجانب الظاهرى لحياته الباطنية التقديرية، إن ظهوره فى عالمى من الظواهر، يعود لحقيقة – لا يتم وصفها من وجهة نظرنا الإنسانية – إنما بسبب وجودنا فى نظام العالم، يكون بيننا علاقات روحية، ونفكر فى بعضنا بعضًا، ونشترك مع بعضنا بعضًا بطريقة غير مباشرة، والعلاقة مع حياته الباطنية، التى تتجسد من خلال الوقائع القابلة للوصف تعود بصفة عامة لطبيعتى ككائن يدرك ويصف ما يظهر فى المكان والزمان. كل هذه المجموعة من الوقائع التى ترمز لحياته الباطنية الغامضة تكون بالنسبة لنا نحن المخلوقات الإنسانية، مجرد معطى، ولا نستطيع أن نعرف لماذا يجب أن تظهر المشاعر الداخلية التى يرمز لها فى صور زمانية ومكانية إدراكاتنا، وكمراكز عصبية مكونة من جزئيات لا حصر لها. "اللوجوس" يستطيع أن يعرف السبب أما نحن فليس فى إمكاننا. ومع ذلك يعد الجانب المزدوج ذاته حقيقة مؤكدة فى خبرتنا. فهذا صديقى، يكون واعيا بنفسه، أى مقدراً لذاته، والجانب الوحيد الذى يمكن أن يظهر أمامى من حياته التقديرية فإنه يظهر بالنسبة لى بوصفه مادة متحركة، ويكون هذا الجانب قابلاً للوصف. وهكذا نجد لدينا واقعة الجانب المزدوج أما الفهم الباطنى لهذه الواقعة ننظر له دائمًا بوصفه شيئًا يجب أن يكون مفهومًا ومدركًا من قبل "اللوجوس". إنه يمثل بالنسبة لنا مشكلة مستغلقة على الفهم، ولكنه لا يكون كذلك أمام ذاتنا الحقة التى تكمل لنا معرفتنا الجزئية.

ولا تعلن نظريتنا مثلما تعلن الأنماط الأخرى من نظرية الجانب المزدوج بأن هناك جوهراً من نوع خاص في العالم، وهو جوهر غامض وغير قابل للإدراك أو للمعرفة وأن له جانبين: جانب عقلي وجانب مادى، وذلك لأن نظريتنا تعرف ماهية هذا الجوهر، وندرك أنه الحياة العقلية الواعية الخاصة باللوجوس، حيث يشكل صديقى لحظة متناهية من لحظاتها ، وحيث أكون كائناً فيها بوصفى أدخل معه فى علاقات ، ولا تقول نظريتنا مثلما تقول نظرية العقل والمادة ، بأن صديقى كتلة من الذرات "المادية العقلية" ، وإنما على العكس من ذلك، فصديقى يدخل معى فى علاقة تقديرية وليست مادية على الإطلاق. حقيقة أن جسد يؤثر فى جسدى، ولكن ذلك حال من أحوال المادة، وليس متصلاً بحياته الباطنية على الإطلاق. فاتصالى الحقيقى به لا يتم إلا بسبب أن "اللوجوس" يشكل اهتمامنا المتبادل مع بعضنا بعضاً. فصديقى إذن ليس علة فى عالم الظواهر المادية، وليس مادة أو طاقة، ولا تحرك أفكاره أى جزئيات، ولا تثير مشاعره تجاهى أى عضلة من عضلاتى، أو تحرك أى جزء من جسدى، أو تصدر عنها أى طاقة خارجية. فكيانه العضوى، الذى يظهر فى الزمان والمكان ما هو إلا المظهر القابل للوصف، ورمز لحقيقته الباطنية التقديرية، والآثار المادية التى يؤثر بها كيانه العضوى على كيانى ما هى إلا المظهر القابل للوصف لعلاقاتنا الباطنية المقدرة والروحية، فمادته وطاقته وجهازه العضلى والعصبى وأفعاله وآثارها المادية ، ما هى إلا الجانب الظاهرى لدوره فى نظام العالم، فلا يؤثر عقله فى جسده، فجسده مجرد تعبير ناقص، أو ترجمة ناقصة لعقله إلى لغة قابلة للوصف فى المكان، أو ترجمة ناقصة لما يدور فى عقله فى صور زمانية ومكانية قابلة للوصف، لذلك العلة المادية التى أنسبها له يجب أن تنسب فقط لهذا الجسد؛ لأن كل علة مادية عبارة عن ترجمة قابلة للوصف للمعنى الباطنى للأشياء إلى علاقات بين الأجسام، لذلك العلاقات بين عالم التقدير أى العالم الحقيقى بعالم الوصف أى مظهره ليست فى حد ذاتها علاقة سبب بنتيجة، فأنا بوصفى ملاحظا أقوم بتفسير العالم فى صورنا الإنسانية، ومقولات علمنا النظرى، ولذلك أرى فى العالم قوانين السببية الحتمية، ولكن هذه القوانين التى أراها ما هى إلا رموز لحقيقة أعمق، وليست عبارة عن نتائج مادية لهذه الحقيقة العميقة فهذه الحقيقة العميقة، ليست فى حد ذاتها علة، إنها فقط حقيقة، لكى تكون قابلة للوصف، تظهر لنا الجانب الذى تفسره قوانين الرابطة السببية فى خبرتنا تفسيراً ناقصاً.

بقيت هناك ثلاثة اعتبارات أخيرة علينا أن ندرسها حتى تكتمل الصورة التى نعرضها لمذهب الجانب المزدوج ؛ الأولى تتعلق بمشكلة العلاقة بين العالم اللا عضوى ووعينا الإنسانى، وترتبط الثانية بمشكلة الطبيعة الحقة للتطور المادى، وتتصل الثالثة بمشكلة حرية الإرادة .

تقترح علينا نظرية "الجانب المزدوج" حين نطبقها على وقائع العالم اللاعضوى أن هذه الوقائع طالما كانت أيضًا وقائع حقيقية لابد أن يكون لها جانبها الباطنى والقابل للتقدير، ولا وقت لدينا لدراسة مثل هذا الاقتراح، عموما واضح أنه نتيجة منطقية لما قد شرحناه من قبل .

فحين أقوم بالتفكير فى النجوم والمادة وفى الفضاء وفى الطاقة التى تبدد نفسها فيه فهل أفكر فى شىء حقيقى، أم فى مجرد خبرة خاصة من خبراتى الشخصية، وإذا كانت خبرة الإنسان المشتركة هى الضمان الكافى لافتراض وجود حقيقة كلية مجسدة فى هذه النجوم الساخنة وأعماق الفضاء الداخلى ، فأى نوع من الوجود لهذه الحقيقة؟ نستطيع أن نجيب أنه يجب أن يكون وجودا مقدرا، أو حقيقة مقدرة، أى تعبير عن ما قد يسميه شوبنهور "إرادة العالم"، أو لما قد يسميه هيجل "العقل الكلى الواعى بنفسه"، ولكن قول هذا لا يعنى أن نلزم أنفسنا بقبول تناقضات العالم الخارجى التى سبق أن عرضناها فى المحاضرة العاشرة، هذه التناقضات التى كانت تعود إلى افتراض الزمان والمكان اللا متناهيان بوصفهما قائمين فى الخارج، ولهما وجود حقيقى مستقل وفى تقديمها فى تفسيرنا للعمليات المادية للعالم النجمى. فلقد وصلنا الآن إلى مرحلة أعمق ونظرة جديدة. لم تعد تناقضات النظام الطبيعى ترعبنا، وإنها كلها ترجع إلى محاولتنا التعبير عن كل النظام التقديرى للأشياء فى صورنا الإنسانية للزمان والمكان، فالذى أمامنا ما هو إلا نظام اللوجوس المجسد، ونحاول وصفه، فيشرع علمنا بالمهمة ويواجه تركيبنا الوصفى المتناقضات، فماذا يعنى كل ذلك؟ إنه يعنى ببساطة أن علمنا الوصفى فى أحد جوانبه يلعب بالحصى على الشاطئ، لأن نظام هذا العالم القائم فى الزمان والمكان لا يقدم لنا تعريفًا محددًا ومقبولاً لعملية

العالم فى مجموعها ، فالشىء الكامل بذاته هو القابل للفهم، وعالمنا الطبيعى فى زمانه اللامتناهى ومكانه اللا محدود، ليس عالمًا كاملاً بذاته، أى عالم العمليات الدورية يكون مجرد جانب من العالم الحقيقى، وجانبًا جزئيًا بالضرورة.

قد تكون هناك كائنات أخرى أعلى أو أرقى وعيا، يكون لديها صور أخرى من العلم الوصفى المؤسس على وعى، له صورة المختلفة عن الزمان والمكان، مثلاً عن مكان ذى أبعاد ثلاثة ولا إقليدى، أو مكان ذى أربع أبعاد أو أكثر، وأيضًا عن زمان يشمل حقيقتنا، ويدرك بوضوح كاف كيف ترتد عمليات العالم إلى ذاتها. نستطيع أن نتصور وجود مثل هذه الصور الراقية من الوعى كمجرد ممكنات، وقد تكون هذه الصور كافية وقادرة على تقديم وصف لكل عالم الظواهر، من وجهة نظر هذه الكائنات العليا أو كما تراه. أما عنه، وفى ظل قدراتنا المحدود، لا نعرف فقط إلا أن الذات يجب أن يكون لديه وحدة فى ذاته أى كلية تقديرية أو إدراك كلى لمفهومة عن العالم ونتحدث عنه بوصفه لا متناهيا، ولكن لا نعنى أنه لا متناه غامض ، أى مهما كان مقدار فكره، مازال هناك دائمًا المزيد الذى يمكن تصوره، بل على العكس من ذلك إنه يعرف نفسه ووحدته، أى بوصفه واحدا ومكتملا أبديًا – أى بوصفه كليًا كاملاً وإلا لا يمكن أن يكون ذاتا، لذلك كل صورنا اللامتناهية الغامضة عن الزمان والمكان والتى لا تكمل أبداً أو تدرك إدراكًا كاملاً تعد مجرد تجسدات ضعيفة لحقيقته. إن حياته اللا متناهية مهما كانت مكوناتها لابد أن تكون حياة كاملة بذاتها، لذلك علينا أن نتوقع بمجرد اقترابنا من حدود علمنا عن الأشياء الظاهرة فى الزمان والمكان أن نحصل على تحذيرات بأن معرفتنا الوصفية مجرد ترجمة ناقصة لحقيقته، ولقد أدركنا مثل هذه التحذيرات منذ فترة وجيزة عند دراستنا للنظام الخارجى. إذن عالم النجوم، والطاقة النافذة، ليس عالمًا حقيقيًا كما يبدو، إنه ظاهرة متناسقة التركيب ولكنها لا تشكل الحقيقة النهائية .

من جهة أخرى يحق لنا القول بأن عالم النجوم مثله مثل عقول أصدقائنا عبارة عن المظهر المتناسق التركيب فى الزمان والمكان لوعى تقديرى ، وبأن وحدة قوانين الطبيعة المادية هى الجانب الخارجى لوحدة روحية معينة لخطة العالم وإرادته، ويحق لنا تفسير هذه الوحدة تفسيراً افتراضيًا قدر إمكاننا وحسب ما نهوى، ولكن لا يحق لنا على الإطلاق القول بأن هذه الخطة أو تلك الإرادة عبارة عن علل مادية لصالحنا

الظاهرى، بل على العكس من ذلك، فكل علة مادية تعد جزءا من عالم الظاهر طالما كانت قابلة للوصف لذلك يكون محقًا تماماً كل من ينكر وجود تعميمات بوصفها عوامل للعمليات الطبيعية، فإرادة العالم الحقة، لكونها ليست ظاهرة من ظواهر الزمان والمكان، أى ظاهرة زمانية مكانية، لا تكون صورة من صور الطاقة المادية ولا تحرك أى مادة فقوانين المادة صورة أو تصور "اللوجوس" من الناحية المادية ولكنها ليست ناتجة عنه ؛ أى لا تصدر عن اللوجوس، وإنما صورة مادية له، ليس هناك أمر تكوينى خلق العالم فى أى لحظة زمنية ماضية، فقول هذا معناه وجود حدث غير قابل للوصف قد حدث فى الزمان فى مكان معين، ولا يستطيع أى فرد كائن ماكان أن يؤكد حدوثه فى عالم الزمان طالما أن هذا العالم لا وجود له إلا إذا كان قابلاً للوصف، وللسبب نفسه لا تستطيع أى إرادة متناهية أولا متناهية فى أى لحظة زمنية أن تغير مسار ذرة واحدة. حقيقةً أن العالم المادى بيّن لنا وجود خطة ولكن ذلك لا يحدث إلا إذا رمزت الظواهر الزمانية والمكانية وترجمت وجود وحدة تكون فى ذاتها وحدة إرادة، لوعى ذاتى ، ولاهتمام إلهى بالحقيقة واعتداد إلهى متساو للذات ولراحة أبدية فى الكائن الكامل، وتشارك فى هذه الإرادة، كل الإرادات المحدودة، ويعدون جزءاً منها، طالما أنها تشملهم، وتضمهم جميعا، وتعرف وتفسر العلاقات المنظمة لكل عالم التقديرات المتناهية. إن العالم الطبيعى يعبر عن مثل هذه الإرادة، ولكنه لا يخضع لسلطانها أو يتأثر بها .

وحين نعود إلى الجانب الآخر للنظام الطبيعى إلى الجانب الذى يبدو فيه عالما متطورا- نستطيع أن ندرك بعض معانى مثل هذه النظرة أو شيئا مما تعنيه، فالعالم يكون بالنسبة لنا نحن البشر عالما يحتوى على عمليات للتطور، طالما كان فى هذا أو ذاك الجزء منه، نستطيع أن نلاحظ فيه سلسلة زمنية من الظواهر لا تكون قابلة للوصف فقط وإنما عندما ينظر لها ككل تبرز لنا دلالة معينة ، قصة، صورة مقدرة لتتابع طويل ، جانب متحقق من خطة، ومثل أعلى يتجسد. السؤال الأول إذن لفلسفة التطور هو أيحق لنا أن نقترح وجود خطط يتم الرمز لها بهذا التتابع السببى الحتمى لظواهر الطبيعة؟ من الواضح أننا نملك هذا الحق لأن كما قد لاحظنا جميعا أن كل حقيقة قابلة للوصف عبارة عن رمز خارجى لحقيقة مقدرة، ومذهبنا عن "اللوجوس"

يؤكد لنا هذا المبدأ الرئيسى، والبحث عن خطة متجسدة فى التتابع المادى لا يعنى البحث عن شيطان يصمم الطبيعة، ويتدخل تدخلاً مباشرا، وإنما على العكس من ذلك، فأن تبحث يعنى ببساطة أن تراقب علامات ولمحات عن الجانب التقديرى الذى أصبحنا الآن على يقين من وجوده هناك، فالاعتقاد بأن صديقى كائن عاقل، لا يعنى الشك فى أن ممثله الوحيد فى العالم المادى هو الكيان العصبى الذى تكون عملياته الفسيولوجية عمليات مادية صرفة وضرورية مثل مسار الكوكب أو سقوط الحجر . إن حياة صديقى الطبيعية هى بالفعل سلسلة من ردود الأفعال لا تتدخل فيها إرادته على الإطلاق، مثلما لا يتدخل جانب المنحنى المصغر فى جانبه المحدب. إن وعيه إذا تم النظر له من الناحية الفسيولوجية يكون مجرد مصاحب زائد عن الحد، أو ما يسمى بظاهرة ثانوية مصاحبة لجزئيات المخ ولا يؤثر فيها، وإنما تسير موازية له، ولكن إذا تم النظر له نظرة عميقة تكون إرادته، حياته الباطنية التقديرية، هى بالفعل نصيبه من حقيقة "اللوجوس"، والحقيقة الوحيدة الحاضرة ، فالنظرة الفسيولوجية نظرة تتكامل مع المرئيات والظواهر، ومخه هو الجانب الظاهرى الخارجى لهذه الحقيقة العميقة، كذلك أيضاً فى الطبيعة، تكون الحقيقة الحاضرة عقل "اللوجوس"، وقوانين المادة هى المظهر لذلك العقل. فحين نبحث عن تفسير لأهمية الأشياء ودلالتها، لا نشك إطلاقا فى مصداقية وصحة القوانين الطبيعية وثباتها، وإنما نبحث عن الحقيقة الكامنة وراءها، ولا تتدخل فيها، وإنما تتحدث من خلالها، وتظهر لنا هذه العلامات بوصفها عمليات للتطور، ومثلما قد أخطأ أحياناً فى قراءة عقل صديقى، كذلك يكون كل تفسير لوقائع الطبيعة عبارة عن محاولة، وقد يكون خاطئا، ففى هذا المجال ليس أمامنا إلا التخمين .

لقد تحدثنا الآن عن صورة جديدة من المقارنة بين سلوكنا الوصفى والتقديرى تجاه أى سلسلة زمنية من الأحداث، وهى مقارنة مازالت تحتاج لمزيد من التحليل ، فحين أصف الحوادث بأسبابها وصفا ماديا أعتمد بالدرجة الأولى على حدث أو لحظة زمنية واحدة من الزمان، ثم أتساءل عن شكل العالم فى هذه اللحظة؟ وبعد وصف هذه اللحظة الزمنية من العالم، وهذا القطاع المنفصل من التسلسل الزمنى للحوادث، أسأل نفسى عن كيف نتج هذا الحدث من الحالة السابقة للعالم؟ إذن عندما أدرس العالم دراسة وصفية أدرسه لحظة بلحظة، ولكن عندما أنظر لسلسلة مادية نظرة تقديرية، أى

حين أقوم بتقدير العالم، أو أى جزء منه، لنقل مثلاً أقوم بتقدير فعل معين، أو الحياة الباطنية لصديقى ، أو عملية تطور معينة، لا أعتمد على الوصفى اللحظى أو مظهر الأشياء، وإنما أنظر لها كما لو كنت أنظر لكل السلسلة من اللحظات فى ملحمة واحدة، فأنظر لجزء من العالم كما لو كان قصة، أى أنظر قبله وبعده، حتى أحصل عليه كله، فحين أتابع السمفونية (إذا أردنا حالة نفسر بها سلوكنا تجاه كل عملية من عمليات التطور) لا أتابع كل لحن من ألحانها بصورة منفصلة وإنما أنظر إلى السمفونية كلها، إلى الحدث كله. بمعنى آخر أيضاً، إذا أردت تقدير الفعل الذى قام به السامرى الطيب كما جاء فى الأمثال، فلا يجب أن أدرس أفعاله بوصفها تجليات لجزئيات جسده، حقيقة أنه يتحرك، فيأتى، ويذهب ويسجد وينهض، ونستطيع أن نفسر كل هذه الحركات تفسيرا علِّيًّا بوصفها سلسلة من المظاهر الموصوفة لحركة عضلاته ، إلا أن ذلك كله لا يمكن أن يقدم لنا تقديرا مثالياً للسامرى الطيب، وعلينا أن ننظر لقصة فعله كله أو لأفعاله كلها كما ننظر للقصة كلها ، أو للسمفونية، أو للمسرحية أو لأى حدث يتكون من مجموعة من اللحظات .

إذا كان علينا تقدير العالم من الناحية التاريخية لاكتشاف عمليات التطور التى حدثت فيه فإن علينا أن نتخلى عن النظرة الزمنية المحدودة التى نجد أنفسنا نمارسها، ويقوم عليها كل تفسير علمى للطبيعة دائماً ، فلكى نقوم بتقدير أى عملية حدثت فى الزمان علينا أن نتجاوز الزمان ونتعالى عليه، وهذا يفسر لنا كيف لا يمكن النظر للاهتمامات المثالية التى قد تسعى إليها العمليات الطبيعية للتطور بوصفها عوامل مادية لمثل هذه العمليات، فالتطور عبارة عن سلسلة من الحوادث المادية البحتة، مجموعة من الأحداث الضرورية فى عالم الزمان والمكان، فالبيضة تصبح فرخًا ، والشاب صار شاعرا، وانبثقت المدنية من البربرية، وتكون الكوكب من السوائل وصار مكانا صالحا للحياة، فإذا نظرنا لكل هذه الأشياء نظرة وصفية لن نجد أمامنا إلا مادة تنتقل دائما من لحظة لأخرى، وكل لحظة تحتوى دائماً حسب وصفها ضرورة الانتقال إلى اللحظة اللاحقة، فبالنسبة للعلم الوصفى لا وجود لأى جدة حقيقية، أو لأى لحظة زمنية منفصلة ومستقلة، أى لا يمكن الاعتراف بوجود فترات توقف وانفصال. ولكن إذا نظرنا لها نظرة تقديرية، تاريخية، تركيبية، مثلما يسمع الموسيقى السمفونية، ويشاهد

المتفرج المسرحية، فإننا سوف نجد أمامنا قصة تعبر عنها هذه الأشياء والحوادث، اهتمامات عاطفية تتحقق، إرادة النمو لدى الحيوان، المثل العليا للشاعر، تاريخ أجيال التطور، إن مثل هذه النظرة تجعلنا أكثر اقترابا من الحقيقة الباطنية للأشياء، لأن وعى "اللوجوس" لابد أن يكون وعيًا مجاوزا لحدودنا الزمنية الطبيعية، وحين ننظر للأحداث فى مجموعها نظرة شاملة تقترب كثيراً من وحدة نظرته الشاملة للعالم والمالكة له ككل، ومع ذلك عند قيامنا بكل ذلك ، لا نسعى دائمًا لمعرفة كيف تتدخل المثل العليا فى حوادث الطبيعة ونظامها، وإنما نحاول أن نعرف كيف تجسد حوادث الطبيعة ونظامها عالم المثل العليا. إن دارس التطور يجد العالم آليا؛ لأنه يراقب عملياته القابلة للوصف، ولكنه يجده أيضًا عالمًا غائيًا ، لأنــه لا يرى التتابع فقط بل يراه كله دفعة واحدة، لا يسمع ألحان الطبيعة لحنا لحنا (حدوث الحوادث لحظة بلحظة)، وإنما يسمع السمفونية كلها (الكل القابل للتقدير من الحياة التى نتجت من الأحداث الكثيرة المتلاحقة)، ولما كان القابل للتقدير أعمق من القابل للوصف، ومعرفة الزمان كله بالنسبة لنا تكون منطقيا أسبق فى وحدة "اللوجوس" الأبدى من اللحظات المنفصلة فى حياتنا الجزئية المحدودة، كذلك دارس التطور حين يرى عالم التاريخ، وعالم الاهتمامات الكامن فى عالم التقدير ويقترب من معرفة المثل العليا التى تسعى للتحقق فإنه يقترب من حقيقة الأشياء بصورة أفضل عن ذلك الذى يتبع طريقة الوصف. حقيقة أن كل تأويل للطبيعة يكون جزئيا وافتراضيًا طالمـــا أننا لا نحيا فى قلب حقيقة "اللوجوس"، وإنما فى عزلة وعينا المحدود المعزول والمستقل، وحقيقة أيضًا أن كل تفسير أقدمه لحياة صديقى الباطنية يكون جزئيًا وافتراضيًا، فإنه من الصواب أيضًا القول بأن فى كلتا الحالتين يكون التفسير التقديرى أعمق من مجرد وصف الظواهر، وأقرب للوصول لحقيقة الأشياء .

من الواضح الآن عدم جدوى مخاوف وقلق من يتساءلون عن كيف ظهرت الحياة العاقلة على كوكبنا من ظروف مادية بحتة، وعن كيف يصبح شكل هذه الحياة بعد انتهاء طاقة النجوم، لأنه وفقًا للمرحلة التى وصلنا إليها الآن فى بحثنا أصبحنا على ثقة من أن لا وجود لأى عملية طبيعية حقيقية معروفة أو غير معروفة دون أن يكون لها جانبها الباطن القابل للتقدير؛ لأنها إذا كانت قابلة للوصف فقط فإنها تكون مجرد

مظهر، مثلها مثل الأعداد والأشكال الهندسية، ليس لها وجود مستقل(١٣). فالفرق بين الطبيعة الحية وغير الحية هو بالنسبة لنا الآن مجرد الفرق بين "الطبيعة" الخاصة بوجه صديقى ، يكون قريبا منا، وفى مقدورنا تخمين الفكرة العاطفية التى قد تجسدها حقيقته التقديرية وبين "الطبيعة" الخاصة بالموجات الأيرية المعقدة اللامتناهية التى تملأ الفضاء الداخلى والبعيدة جدا عن قدرتنا التقديرية، أى لا نستطيع تقديرها مثلما نقدر الأشياء القريبة منا حسب وجهة نظرنا، ولكن قدرة الطبيعة على تجسيد التقديرات الإلهية ليست محدودة ، فالعمليات الطبيعية تظهر لنا كما لو كانت سلسلة من الأحداث القريبة جدا من اهتماماتنا الإنسانية حتى نقترح التفسير المحتمل لها، وما نسميه حياة، تظهر فى العالم، بمجرد أن تصبح منتجات الطبيعة داخل نطاق قدرتنا التقديرية. إن معجزة بداية الحياة هى معجزة ذاتية لوجهة نظرنا الإنسانية، ووراء هذه البداية ليس أى أى قدرة تقديرية، هذا ما نعرفه، والانفصال قائم فينا وليس كائنا فى الحقيقة .

إن المذهب الحياتى الذى يرد الحياة والحركة إلى قوة باطنة، والاتجاه الذى سبق الحديث عنه ويتصور الأشياء على غرار الإنسان، أو ما يسمى بمذهب "التشبيه" الذى ينسب للأحجار والكواكب حياة مثل حياة الإنسان يعد مذهبا خاطئا، أو تصورا فاسدا، لأن ليس فى مقدورنا أو يحق لنا أن نعرف نوع الحياة الباطنة الكامنة وراء الأشياء القابلة للوصف التى لاحياة فيها. إن ما نعرفه لايزيد عن أن هذه الأشياء توجد كما هى موجوده الآن، طالما أن الوعى الذاتى الخاص باللوجوس قد أوجد لها مكانا، وهذا المكان يجب أن يكون مثل المكان الذى يحتله وعينا المحدود، أى مكان فى عالم التقدير، أما مايزيد عن ذلك فلا طاقة لنا به. ولكن هذا الاعتبار يبتعد بنا عن القلق بالنسبة لنشأة الوعى عموما، فالعالم له دائما جانبه التقديرى ، ونحن البشر القائمين نقضى دائماً على شاطئ هذا العالم التقديرى اللا محدود نصف هذا أو ذاك الجزء من رمال الشاطئ، أو ننظر إلى هذه أو تلك الموجة التى تتكسر على الشاطئ ولكن لا نستطيع أن نعرف الكثير عن معنى ذلك كله أو الغاية النهائية، نعرف أن المحيط اللامتناهى ملىء بالمعانى، وإلا لن تكون أمواجه وتياراته الجارفة، وأعماقه ومناطقه المجهولة، وحركات المد والجزر، وعواصفه، كلها أشياء ليست حقيقية، فإذا ما حاولنا

معرفة معنى ذلك كله أو غايته لن نجد أمامنا إلا موجاته اللاحقة الواحدة تلو الأخرى ترغى وتزبد، وأخيرا تتحطم على صخور الشاطئ، ولن نسمع إلا الرعد الأبدى لهذه الحياة التى لا تهدأ أبدا أو تتوقف، وكل موجة من موجاته نسميها عملية من عمليات التطور ، والعالم الذى يبدو لنا عالمًا لا زمنيا يبدو لنا مليئا بمثل هذه العمليات ، ولا نستطيع أن نعرف أكثر من ذلك، وتتوقف معرفتنا التجريبية عند هذا الحد. فهل نشك فيما إذا كان هناك حقيقة وفكر واضح وراء خبرتنا الناقصة؟ لقد سبق أن وضح لنا أن السؤال يتضمن إجابته، فلا وجود لمثل هذه المشكلة إلا إذا تم التعالى عليها من قبل فكر "حلال المشاكل".

- ٩ -

يرتبط آخر الاعتبارات الختامية التى نتناولها بمشكلة الحرية. فماذا لو سأل سائل عن وجود عالم التقدير، وعن القوة التى كانت السبب فى وجوده؟ واضح أن السؤال يبدو من الوهلة الأولى سؤالاً لا معنى له؛ لأن العلة كما تفهم عادة تنتمى لعالم الوصف، ولتفسير التتابع الزمنى، والعلة الوحيدة التى يمكن أن نبحث عنها فى عالم التقدير علة لا صلة لها بمعنى العلة الذى نعرفه ، إنها بالتحديد عبارة عن تبرير لوجود هذا العالم بالتحديد دون غيره، وهذا الفعل الخاص بالإرادة أو الوعى الذاتى بالتحديد، يظهر العالم لنا فى مجمله فى المكان والزمان بوصفه نسقا من الظواهر القابلة للوصف، والمرتبطة ببعضها بعضًا بقانون ثابت، ولكن كون هذا النسق من الظواهر، وهذه الذرات والقوانين الطبيعية، أى كون هذا النظام الطبيعى بالذات يجب أن يوجد بدلاً من نسق آخر يكون قابلا للوصف أيضا، وذرات أخرى، وأنماط أخرى من الحركة فإنه يبدو لنا تعبيراً عن رغبة كبرى للطبيعة أى الحقيقة التى ترغبها الطبيعة .

فإذا نظرنا للرغبة نفسها فى جانبها الآخر وبالأخص بوصفها نسقًا لحقيقة قابلة للتقدير وبوصفها مثلاً عليا باطنة خاصة "باللوجوس"– فإننا لن نتخلص بالفعل مما يسميه "هيجل" بالجانب المباشر للعالم، فإنه موجود كما هو. وهكذا شكل اللوجوس، نسقه من الحقيقة المقدرة منذ الأزل، وبفعل عضوى واحد ضم كل شىء. فإذا مازلنا

نسأل لماذا؟ فإننا يجب ألا نجيب إجابة شوبنهور "أى دون سبب" وإنما نجيب بمثل إجابة كل فلاسفة المثالية العقلانية، "بفعل حر، وسبب يتعلق به وحده ويرتبط برغبته ، ولا نقول بدون سبب"، لأن ذلك هو النتيجة المنطقية لمفهوم الذات المعتد بنفسه، الواثق من ذاته، الذى يحل كل مشكلاته، ويختار منذ الأزل، فعنصر الرغبة موجود هناك طالما أن الذات وحده هو المدرك لإرادته ولغايته ، فإرادة العالم تشبه العروس الجميلة فى صمتها البليغ" التى تختار لأن ذلك ما تود اختياره . ولكن الرغبة فى حالة الإرادة الواعية بذاتها وعيًا كاملاً، تعد عنصرا ضروريًا من عناصر معقوليتها . فالعقل الأعلى لا وجود لعقل بعده أو وراءه، ولا رغبة غير رغبته، ولكنه يضم كل العقول الدنيا، وكل وجهات النظر المحدودة، وبالتالى بوصفه مقابلا لهم ليس لديه رغبه ناقصة، لأنه يدرك حقيقته وغايته إدراكًا واضحًا.

ولهذا السبب أطلقنا على عالم التقدير اسم عالم الحرية. ولكن ما صلة إرادتنا بهذه الحرية؟ ألسنا ملزمين بمكاننا فى نظام العالم؟ ألسنا مجرد مكعبات صماء فى اللعبة التى يمارسها؟ الواقع أن إجابة مثل هذه الأسئلة تتمثل فى أننا طالما كنا على وعى واضح بأنفسنا وباختيارتنا فإننا نشكل جزءا من عالم التقدير، فنحن إذن عبارة عن أجزاء واعية من الذات نفسه، وإراداتنا أجزاء من حريته، بالتالى نكون أيضا أحرارا. ولكن حين لا نكون على وعى باختياراتنا ونشعر فقط بدوافعنا وجهلنا وبأننا مجرد ورثة لأمزجة وأشياء لاخيار لنا فيها فإننا لا نشارك فى حريته ، ولا نعد جزءا منها ، فهناك كائن آخر لا نعرفه، ربما أحد أسلافنا، أو ملاك طيب أو شرير، قد يكون قد اختار لنا هذه الأشياء التى ليست من اختيارنا . إن اختيارنا الواعى الإرادى ، يعد جزءا من إرادة العالم .

ربما يسأل سائل، كيف أكون إنسانا حرا؟ أليس الوعى الذى أشعر به، إذا نُظر له بوصفه واقعة زمنية يكون مرتبطا ارتباطا حتميًا بجهازى العصبى القابل للوصف؟ إذا كان العالم يتضمن بسبب الاختيار الإلهى الحر الذى قد اختاره بوصفه نظامًا طبيعيا. يحوى بالضرورة هذا الجهاز العصبى، فإن ماقد يفعله هذا الجهاز فى أى لحظة معينة يكون محددا سلفا من قبل كل النظام الطبيعى ومنذ زمن بعيد أى من قبل كل اللحظات السابقة، وبالتالى لا تحرك إرادتى أى ذرة من ذرات هذا النظام الآلى عن

المسار المحدد سلفًا لها، ومع ذلك أنا، الإنسان الذى تعد إرادته جزءًا من عالم التقدير، بوصفه يشكل الجانب الباطن لهذا الجهاز العصبى الآلى القابل للوصف - أكون بمعنى من المعانى إنسانا حرا؟ كيف يمكن شرح هذا التناقض ؟

نعتمد مرة أخرى فى إجابة هذا السؤال على "نظرية الجانب المزدوج"، التى قدمها لنا عالم الزمان عن حديثنا عن نظرية التطور. فمهما كانت الوقائع الحقيقية لما نسميه بالزمان، وكما هى معروفة للذات، فإننا على ثقة بأن نظام الطبيعة الذى لا نعرف بداية له ولا نهاية لابد أن يكون حاضرا فى لحظة واحدة متعالية للزمان أمام فكر "اللوجوس"، وذلك لأنه يعبر كله عن وجود قانون واحد، ويكون معروفا كله معرفة مسبقة. أقول يكون حاضرا؛ لأنه يعبر كله عن حقيقة واحدة، والذات اللامتناهى لابد أن يكون موجودا لمعرفة هذه الحقيقة . الواقع أن معرفة كيف يستطيع عالم الزمان أن يظهر أمام الذات اللامتناهى بوصفه حدثًا واحدا مجاوزا للزمان مسألة من السهل إدراكها بصورة عامة، فأنت فى حياتك المحدودة طالما كنت وعيا ذاتيا، تتعالى فوق الزمان، أى تتجاوز اللحظة الزمنية الآنية، والقطعة الموسيقية ليست مجرد سلسلة من الأحداث بالنسبة لك؛ لأن الحركات الأولى تختفى دائمًا قبل حدوث الحركات اللاحقة وبالتالى لا تدركها بوصفها سلسلة متتابعة من النغمات، وإنما بوصفها لحظة فنية واحدة، إن التأمل يتعالى دائمًا فوق الزمان ويتجاوزه، وحياتك ما هى إلا "نظرة لما قبل وما بعد"، وتتشابه علاقة هذا التجاوز الزمنى بالحوادث المفردة فى حياتك بعلاقة الوعى باللحظات الفكرية ومجالات المخ. فالتعالى فوق اللحظات الزمنية وتجاوزها يمكن أن نعتبره أو ننظر له بوصفه يمثل روح النظام الطبيعى؛ لأن النظام المثالى أو المقدر يرتبط فى الواقع بالنظام الطبيعى، مثلما يرتبط الفعل بالمعنى المحدود بالجسد، حقيقة أنه بدون وجود زمان يتم التفكير فيه والتعالى عليه لن يكون هناك وعى محدود بأى قيمة مقدرة أو مثالية للأشياء، ولكن هذا الوعى بالجانب التقديرى لأحداث الزمان يرى العالم الزمنى كله مثلما يدرك المستمع للموسيقا السيمفونية كلها، فيرى بدايته فى نهايته، والنهاية فى البداية، لا يشرح الاحداث ولا يصفها وصفًا عِليًا ، وإنما يقوم بعمل مركب تقديرى للزمان كله فى لحظة واحدة، أى ينظر للزمان فى لمحة واحدة .

إذا كانت هذه حالة وعينا، فإنه يكون فى لحظة الاختيار ذا شقين أو جانبين: فمن جهة يقوم كياننا العضوى بسلسلة من الحالات التى نسميها فعلاً، ويحتل هذا الفعل لحظة زمنية معينة، وهى هذه الحالات المتلاحقة، وطالما كنا نحن أنفسنا نحيا فى الزمان فإننا نتتبع سلسلة الحالات، ولا ندرك منها إلا ما هو قابل للوصف وضرورى. من جهة أخرى، إذا كنا حقيقة نشكل وعيًا ذاتيًا، فإننا نستطيع الوعى ببعض الدلالات، وبقيمة مثالية لهذه السلسلة من الحالات ككل، فالسيمفونية (إذا عدنا للمثال السابق) نهتم بها ككل أكثر من اهتمامنا بردود أفعالنا اللحظية على كل نغمة من نغماتها، الواقع أننا فى هذا الجانب الثانى من الوعى نتعالى فوق الزمان، ونهتم بهذا الجزء الروحى من التقدير المتعالى للزمن، الذى يمتلكه الذات حين ينظر لكل النظام الطبيعى. إن هذه اللحظة الشاملة من الاختيار الواعى تضم فى الحقيقة فى فعل واحد كلاً من الماضى والمستقبل، وتقدر كل سلسلة الأحداث، وبالرغم من قدرتها المحدودة واعتمادها على حالة من حالات العقل فإنها فى أهميتها وقدرتها المثالية وتركيبها الفكرى تتجاوز المسافة الزمنية، لذلك هذه اللحظة الواعية وهذا الوعى القادر دائمًا على التقدير المتجاوز للزمان للسلسلة المادية ككل قد يكون معتمدا بالفعل على مجموعة من الحالات العقلية، ولكنه فى دلالته وبمعنى معين يشكل جزءا من التقدير الأبدى للعالم الذى كما قد علمنا يمثل الواقع العميق والحقيقة أكثر مما يمثلها عالم الطبيعة المادية نفسه، ولا يعد فى حد ذاته حدثًا زمنيًا على الإطلاق، وإنما نوع من التقدير الروحى المتعالى فوق كل الزمان .

أخيرا، وبعد هذا العرض الضارب فى التأمل قد يسأل أحدكم "أيعنى هذا كله أننا كائنات أخلاقية حرة؟ أى لدينا القدرة على الحرية الأخلاقية؟" أجيبه بأننا كذلك ، وأننا نتمتع بحرية أخلاقية ؛ لأننا إذا ما جمعنا كل الأفكار التى طرحناها حتى الآن نلاحظ أننا قد قلنا أن الذات ينظر لعالمه بطريقتين:

١- بوصفه سلسلة من الحوادث الزمنية، تسبب الأحداثُ السابقةُ اللاحقةَ .

٢- بوصفه عالما كاملا أبديًا، قد قدر أهميته واختاره وقدره فكريا منذ الأزل. ونحن طالما كنا كائنات تمارس الأحكام الخلقية، ونقوم بتقديرات فكرية مثالية، نعد أجزاء من "الذات" بهذا المعنى الثانى، لا نحيا فقط فى الزمان وإنما فوق الزمان ووراءه. حقيقة أننا وقائع زمنية وبالتالى نكون مجرد أسلاف سلالة الحيوان، ومجرد

مخلوقات عصبية، ولكننا أكثر من مجرد كائنات زمنية، فإذا كان هذا النظام الزمنى الثابت والضرورى فى ذاته واحدا من النظم العالمية العديدة الممكنة والتى كان من الممكن أن يختارها "الذات"- ألا يعنى ذلك أن هذه العوالم التى لم يتم اختيارها قد تركت مهملة وغير حقيقية، بسبب التقدير المثالى الذى جعل "الذات" يختار هذا العالم بالتحديد؟ وإذا كنا نحيا فى نطاق هذا النظام الزمنى للعالم، قد لا نكون أحرارا بالفعل، ولكن نستطيع أن نؤثر فى العالم؟ ألا قد نكون فى الحقيقة، بوصفنا أجزاء من النظام الأبدى ، لا نختار هذا الشىء أو ذاك فى الزمان، وإنما نساعد على انتقاء العالم، أى العالم الزمنى الحتمى الذى تم اختياره؟ لقد كان ذلك، وكما يعرف الكثيرون منكم هو مذهب كانط المشهور لما قد سماه الحرية المفارقة للزمن او المتتالية والضرورة الزمنية لكل أفعالنا. ولعله قد بات واضحًا الآن وفقًا الهذه الوجهة من النظر وكما قد لاحظ بعضكم بالفعل أن النظم الروحية والطبيعية والمادية والأخلاقية والإلهية والإنسانية، الحتمية والحرة، يمكن أن يتم التصالح بينها، فإذا ما تحقق ذلك التوافق، لن تعود نخشى القدر، أو نختصر وقائع فسيولوجيا الأعصاب أو نفزع من الطبيعة، أو ندعو لحدوث المعجزات لإنقاذ المثل العليا. ويحدث الوئام بين الله والقيصر. أيعد مثل ذلك الفرض مستحيلاً؟ لا أعتقد ذلك ، وأرى أنه يمثل الحقيقة العميقة.

أعترف بأن هذه الفكرة التى تعد من أهم أفكار الفلسفة الحديثة مازالت تحتاج لمزيد من الشرح والأدلة ، ولكن ضيق الوقت المسموح به لا يسمح لنا إلا بكلمة أخيرة حول هذا الاقتراح، فإن صح هذا الاقتراح تكون أفعالك مقيدة تماما من وجهة النظر الزمنية، وفى الوقت نفسه حرة تمامًا من وجهة النظر الأبدية، وذلك لأنك تدخل فى النظام الإلهى بطريقتين، ففى هذا العالم تعد واقعة من وقائع الزمن، وأحد أفراد سلالة الحيوان، مخلوق تتميز بالعقل، ومقيد بطبيعتك منذ الأزل، ولكن النظام الزمنى كله، يكون بالنسبة للذات المطلق، الذى تشارك فيه وتعد جزءاً منه مجرد طريق واحد ينظر به للحقيقة. فكل النظام الأبدى يكون أمامه فى لحة واحدة، والفعل الذى اختار به ليس فعلاً زمنيًا، وإنما فعل مجاوز للزمن، ومع ذلك فهو فعل تشارك فيه وتختار هذا العالم الذى يضمك وتعد واقعة من وقائعه. لقد اختار الذات هذا العالم من القيمة التى يحملها، وتشارك إرادتك ووعيك وشخصك المفارق للزمن فى هذا الاختيار أيضًا؛ لأنك

جزء من الذات، فإن كنت لست حرا من الناحية الأخلاقية فى تغيير قوانين هذا العالم فإنك تكون حرا وكائنا أخلاقيا؛ لأنك بالمعنى الأبدى تكون جزءا من إرادة خالق- العالم الأبدى، الذى لم يصنع العالم فى أى لحظة من لحظات الزمان، وإنما اختياره لهذا العالم القابل للوصف، هو ما يشكل عالم التقدير، عالم الحقيقة .

# الهوامش

(١) الجانب الديني للفلسفة ص ٢٠٤- ٢٠٥: إذا كان تاريخ التأملات الشعبية والعامة تجاه هذه الموضوعات قد تم تدوينه، كناقد لاحظنا مدى قدر الخوف والهيبة التى يعانى منها العقل الطبيعى أمام السؤال عن كيف تستطيع أن تعرف العالم الخارجي وبدلا من تقديم إجابة سهلة واضحة للسؤال، بأن ما أقصده بالعالم الخارجى، يعد فى المقام الأول شيئًا أقبله أو أطلبه، أو شيئًا أضعه، أو أسلم به، وأقيمه بالفعل على أساس المعطيات الحسية، نجده يقدم إجابات غامضه ومعقدة ...

إن كل إنسان عادى وبسيط يرغب فى وجود عالم خارجي، ولكنه لا يستقبل العالم الخارجي، وإنما يقوم ببنائه" وهذه الرغبة تعد رغبة أساسية لدينا جميعا" ولقد عرضت هذه الفقرة هنا، لأن كثيراً من النقاد، قد إعتبروها، خير تعبير عن مذهب المثالية والحقيقة أن المسألة على العكس من ذلك تماما. فقد تم وضع هذه الفقرة فى الكتاب المشار إليه باعتبارها تمثل وجهة نظره اليومية والشعبية تجاه العالم، والتى لا يمكن تقديم أساس موضوعى لها، إلا من خلال المثالية، فالمذهب المثالى هو المذهب الوحيد القادر على تفسير تلك الوجهة من النظر تفسيرا معقولاً.

(٢) لقد تحدث عن هذه الحقيقة الموضوعية، والتي ورد ذكرها فى ص٢٣٢، فى كتاب "الجانب الدينى للفلسفة" بوصفها "ليست مسلمة من مسلماتنا"، وحاولت الفصول الأخيرة فى هذا الكتاب أن تقدم إثباتًا عن هذا الجانب المطلق للحقيقة الخارجية، وإن كنت فى بعض الأحيان، ويشاركنى بعض المثاليين الموضوعيين فى هذا، أتحدث عن هذه الحقيقة، كما لو كنت لا أعرف أى حقيقة خارج ذاتى المحدودة، وإنما أسلم بها فقط، أى بوصفها مسلمة من مسلماتنا.

(٣) قد يعترض معترض: إذا تم قبول هذا التفسير لطبيعة الحقيقة الخارجية بصورة مؤقتة، وكانت قوانين العدد صادقة موضوعية بنفس معنى الذى تصدق به القوانين الطبيعية، فهل تصبح حقيقية واقعية بنفس المعنى الذى تكون به المادة واقعية؟ أجيب على هذا المفترض، بأن الفلسفة الوضعية الحديثة قد قالت بأن قوانين الحساب والهندسة، والرياضيات عموما مجرد حقائق طبيعية تتصف ببساطة خاصة وبدرجة من التجريد. وأتفق مع ما قالت به الوضعية. فالأعداد طالما كانت مجردات، فإنها غير واقعية بالفعل، لأن خبرتنا تتعلق دائمًا بعدد من الوقائع الطبيعية، ولكن قوانين الحساب هى قوانين العالم الطبيعى، وتعد صحيحة لهذا السبب. من الواضح أن العالم الطبيعي، ليس العالم الذى يقصده من يسمون أنفسهم بالوضعيين. إنه عالم الحقيقة طالما كانت هذه الحقيقة ملكية عامة لكل الكائنات العاقلة، إنه عالم الحقيقة الدائمة التى يمكن المشاركة فيها، ليست ملكية خاصة لوعى محدود لحظى، مثلما مثل مشاعرنا الخاصة. وإن كانت تنكشف لمشاعرنا ولحياتنا الباطنية إلا أن لها جانبها الكلى القابل للمشاركة والاتصال به، بهذا المعنى المبدأ القائل بأن مجموع اثنين وثلاثة خمسة، يستند على قانون يشبه قانون الجاذبية، غير أن

الأخير يتعامل مع واقع أكثر تعقيداً واتجاهاً نحو الحسية أى مع واقع عينى محسوس، وربما لهذا السبب يكون مجال تطبيعه محدودا. أما المعنى الذى تكون به القوانين الرياضية قبلية وكلية، فهذا ما سوف ندرسه فيما بعد .

(٤) تنيسون ألفرد . (١٨٠٩– ١٨٢٢) شاعر إنجليزى من قصيدة "الفتاة الفهيرة". (المترجم)

(٥) نفس الشاعر السابق، قصيدة "الأميرة". (المترجم)

(٦) شللر : (١٧٩٢– ١٨٢٢) شاعر إنجليزى رومانسي، من قصيدة "بروميثيوس". (المترجم)

(٧) هربرت، جورج: شاعر ديني إنجليزى (١٥٩٣– ١٦٣٢)، قصيدة "الفضيلة"، ومن أهم قصائده أيضًا المعبد، "قسيس المعبد". (المترجم)

(٨) أشير هنا للمحاضرة الافتتاحية "لكرشهوف" عن الفزياء الرياضية فى محاضراته ومقالاته عن كليفورد ، الجزء الأول ص ١١١– ١٢٣، وكتاب ماخ "الميكانيكا". وانظر أيضًا بعض الموضوعات المتصلة بالموضوع فى كتاب بول كاروس "المشكلات الأساسية" ولقد استعرت مصطلح الوصف من كرشهوف، وأدخلت عليه نوعا من التطوير.

(٩) ولقد أدى اكتشاف جاليليو ومعاصرين للمعنى الدقيق لهذه الحقيقة إلى ظهور الحساب الذى يخصص للوصف الرياضى لأنماط التغير الذاتية (أطلق عليها نيوتن اسم نظرية التغيرات المستمرة. وفى نفس الوقت دخل فى مجال العلم الدقيق بما يسمى بالتغيرات الأرضية والتي كان الفكر القديم قد يئس من فهمها، واعتبرها من المسائل النظرية الغامضة. انظر كتاب :–

**Lasswrits, Die Atomistik, vol, I, pp. 79-85 and 175 - 183.**

(١٠) أو أشياء من المفترض قابليتها للوصف. وهناك دراسة، لا مجال لعرضها هنا، تبين مدى صعوبة الوصف ومحدودية قدرتنا عليه. فعند وصف المكان مثلاً، يجد المرء نوعا من التقدير الذى لا يستطيع إنكاره، يعد أساسًا لهذا الوصف.

(١١) يوجد شرح كامل لهذا الموضوع فى كتاب: "الجانب الدينى للفلسفة" ص ٣٥٤– ٣٦٦ (١٨٨٥)، وقد أصدر المجلس الأعلى للثقافة ترجمة عربية لهذا الكتاب فى المشروع القومى للترجمة (المترجم).

(١٢) أنظر المحاضرة رقم (٩) السابق عرضها.

(١٣) أو كما يقول "هيجل" ليست حقيقية.

# المحاضرة الثالثة عشرة

# التفاؤل والتشاؤم والنظام الخلقى

لقد انشغلنا فى المحاضرة السابقة بمناقشة المشكلات النظرية المعقدة التى يفرضها علينا العالم المادى، هذه الليلة نعود لموضوعات عملية . أثناء العرض التاريخى فى المحاضرات السابقة استطعنا مناقشة المذاهب المثالية للمفكرين الأوائل من خلال وجهتين من النظر بوصفها مجهودات تحاول شرح طبيعة المعرفة الإنسانية، وبوصفها محاولات لصياغة الاهتمامات الروحية للإنسانية، ومن الواضح طبعاً أن النظر للمثالية حسب وجهة النظر الثانية، هو ما جعلها من أكثر الفلسفات التى يهتم بها القارئ العام. قد تتأثر النظريات الأخرى التى تدرس العالم بالاعتبارات الأخلاقية أو لا تتأثر إلا أن المثالية تجد نفسها ملزمة بإبراز الجانب الروحى، خاصة تلك التى تفسر العالم بوجود الذات المطلق، والحقيقة أن كثيراً من المفكرين قد اعتبروا هذه الخاصية من الأشياء التى تقلل من قيمة المثالية، إذ يجعل المثالية تظهر لهم بوصفها نتاج حماس أخلاقى أكثر منها نظرة فلسفية نقدية فاحصة للعالم. ولقد حاولنا قدر ما سمح الوقت لنا أن نخلص المثالية من هذه الخاصية، ومن كونها مجرد قصيدة فى الحماس الخلقى، ولا نؤمن بوجود عالم الذات المطلق بسبب رغبتنا فى صبغ العالم بصفة روحانية. إن المذهب المثالى قد جاء نتاج تحليل منطقى صارم، حقيقة أن الوقت لم يسمح لنا بصياغته، وتم عرض طبيعته عرضًا مختصراً فى هذه المحاضرات، إلا أن قيمته بالنسبة للفلسفة كانت واضحة فى كل المذاهب الفلسفية الحديثة، ويحق لنا الآن بعد دراسة الجانب النظرى ، أو هذه الدراسة النظرية للموضوع أن نستنتج الاهتمامات الروحية التى تفيدنا من هذه الحقائق التى تعلمناها من النظرية المثالية .

لقد أصبحنا على وعى بالقدر الذى تعرفه المثالية عن العالم، وأنه نتاج إرادة متقلبة الأطوار، ووجود واقعة تم اختيارها من قبل الذات منذ الأزل ولا نستطيع سبر أغوار هذا الاختيار، أو إدراك المعنى الحقيقى لهذا القرار إلا أننا نحن البشر نشارك أيضًا فى هذا الاختيار، طالما كنا فى حياتنا العملية ندرك غايتنا وأهدافنا فحين نختار لأنفسنا فإننا نشارك الذات، الذى قد اختار هذا العالم من بين العوالم الممكنة التى لاحصر لها. ولا يستطيع أى تفسير وصفى مجرد، أن يبين لنا السبب الذى جعل هذا العالم عالمًا خيرا، أى يستحق الاختيار، بديا قد نستطيع القول أنه موجود هكذا ولن نستطيع فهم دلالة تقدير هذا العالم، أو هذا الجانب التقديرى للأشياء، إلا إذا كنا نحن لدينا القدرة على التقدير، وعدم التوقف عند مجرد الوصف النظرى ، ونمارس الفعل مثلما نمارس الفكر، ونريد مثلما نفكر .

إن كل إرادة وكل عملية تقدير تعد من وجهة النظر الوصفية والنظرية البحتة، مجرد رغبة متقلبة الأطوار، أو رغبة عاطفية، لأنك مهما بذلت من محاولات، لن تستطيع أن تبين من خلال وصف القوانين ومحتويات الأشياء، لماذا تتصف هذه الأشياء بهذه القيمة أو تلك. إن الاستدلال لايستطيع إثبات القيم المثالية، إلا إذا كانت هذه القيم قد سبق افتراضها، ومع ذلك لا تعد رغبة هذه الإرادة، رغبة لا عقلانية، كما افترض شوبنهور فالإرادة العاقلة إرادة تضيف التبرير الذاتى لكى تحقق وتكمل الوعى الذاتى، أى تضيف طبقًا لذلك حكمها الخاص ومبررها لهذا الحكم، فهل عملية الاختيار التى أرادت العالم تتصف بهذه الطبيعة؟ إذا نظر لها من الجانب النظرى فقط، فإنها يجب أن تظهر عاطفية أو هوائية ومتقلبة الأطوار، لأنه لا يوجد أى تفسير نظرى بحت، أو كما تعودنا أن نقول، أى تفسير منطقى يبرر لنا عدم اختيارها لعالم آخر غير هذا العالم ولكن إذا نظر لها بوصفها اختيار ذات- العالم الأبدى، فلا يمكن القول بأن العالم جاء نتيجة اختيار لوجوس متبرم صعب الإرضاء لا يقنع بسهولة ، ويحزن منذ الأزل لعدم اختياره لعالم آخر غير هذا العالم. لأن عدم الرضا يعود لسببين: الأول أن الإرادة غير القانعة، ليست الإرادة الوحيدة، وتجد نفسها مهزومة من خصم خارجى. والثانى أن الإرادة غير القانعة إرادة غبية حمقاء، لا تعرف ماذا تريد بالتحديد. حقيقة

لكوننا كائنات متناهية، وأجزاء صغيرة من "الذات" نعرف جيداً هذين المصدرين لأحزاننا، وطالما أن ذات العالم، عبارة عن وعى ذاتى يضمنا جميعًا، ومن المؤكد أنه يعرف طبيعة هذه الأحزان أيضاً، بل ويشارك فيها، إلا أن معرفته الجيدة بأحزاننا، لا يمكن أن يؤدى إلى إحساسه بالفشل الكامل لكل اختياره اللازمنى ، حقيقة أن الشعور باليأس من الصفات الأساسية للحظات الوعى الزمنية ، وهذا الاختيار يشمل كل هذه اللحظات والأحداث الزمنية ، إلا أن هيجل قد بين لنا كيف يحيي الانتصار فوق الصراعات وسوف نحاول أن نبين كيف يتم ذلك فى هذه المحاضرة الأخيرة .

بداية هناك اعتباران أساسيان يجب نهتم بهما، اعتباران يصعب تحقيق التوافق بينهما ؛ إذ يشكلان فى الواقع الطرفين المتقابلين للتناقض الكبير القائم فى العالم الروحى، وبالرغم من الصراع الظاهرى الحاد بينهما، فإنهما قائمان وصحيحان ولكل منهما وجوده الحقيقى والمستقل ومن الممكن البرهنة عليه .

يتمثل الاعتبار الأول فى ضرورة وجود نوع من الشر وبعض ألوان الشقاء أينما وجدت الإرادة المتناهية، فليس من الممتع أو من السعادة فى شىء أن تكون متناهيًا، فالإنسان يسعى للحصول على المعرفة، ولامتلاك المزيد دائمًا، ويحيا وسط علاقات متناقضة مع الذوات المتناهية الأخرى، يحيا فى الزمان، أو فى صورة ناقصة الوعى التقديرى، ولكى يحافظ على حياته يعتمد دائماً على اللحظات الزمنية الماضية، وعلى اللحظات التقديرية الأخرى التى لم تعد قائمة بعد. من المؤكد أن لهذه الحياة جانبها المبهج، خاصة عند الشعور بأن هناك شيئا ما بجانب حياتنا المتناهية، فكثير منا يقنع بحياته المحدودة فهى أفضل من العدم، ولكن المتناهى والزمنى، إذا نُظر لهما فى حد ذاتهما، فإن من طبيعتهما أن يولدا الإحساس بالسجن وبالأحلام المزعجة .

فى ضوء هذه الحقيقة من الممكن القول بأنه لا يوجد فى العالم من يقنع بهذا العالم الزمنى والمحدود، وتعد رباعيات الخيام "لفتزجرالد"، من القصائد الفلسفية التى تعبر عن حقيقة أبدية :

"من قلب الأرض حتى الباب السابع

نهضت وجلست فوق عرش زحل

وفى طريقى حللت عقدا كثيرة

إلا العقدة الكبرى لمصير الإنسان"
"فلقد كان هناك الباب الذى لا مفتاح له
والحجب الكثيفة التى لا نفاد منها
فكان هناك حديث عنك وعنى
واليوم مضينا ولم يبق شىء منا".
"فلا استطاعت الأرض الإجابة
ولا البحار التى تبكى عزلة سيدها
بدموعها الأرجوانية المنسابة
ولا السماء بعلاماتها الظاهرة
والمخفية فى أحضان الليل والنهار"

والحقيقة لا نستطيع تقديم تفسير للنظام الزمنى أفضل من هذا التفسير الذى عبر عنه الخيام ، خاصة إذا نظرنا لهذا النظام من وجهة نظر تقديرية وفى لحظة زمنية محددة ، أو إذا نظرنا له بوصفه النتيجة الحتمية التى نصل إليها فى سعينا للبحث عن الإلهى. هكذا نرى البحار حين نبحث عن سيدها، بوصفه سيداً، لا نستطيع أن نجده فى أى لحظة زمنية ، سواء وصلنا للباب السابع أو لم نصل فى بحثنا عنه. فإذا تحدثنا عن الإله الكامل، "اللوجوس" الحق، واستخدمنا المعنى الزمنى وليس الأبدى للتعبير عن وجوده، فإن ذلك يشبه تماما قولنا بأن هذا الإله لم يكن موجوداً ، سواء فى عام الزلزال أو عام ١٨٩٢ ، فليس حدثا تاريخيا ، ولا يستطيع أى ملاحظ أو مراقب أن يؤكد أى حدث يثبت وجوده ، حتى لو كان هذا المراقب يحيا فى السماء . إن وجوده فى كل مكان يعنى وجود الزمان والمكان فيه ، وليس فى اكتماله أو وجوده فى أى جزء منهما، فهو الكل الحاوى لهما، وليس العكس أى لا يمثل أى منهما قيدا عليه. لذلك إذا بحثت فى العالم مستخدما أكبر المناظير الفلكية، أو مستشهدا بما يراه الناس ، فلن تجد فى العالم أى "إله" هناك ، ولن تجد إلا الكائنات الطفيلية المحدودة ، لن تجد

إلا مخلوقات شاكية باكية، تصيح قائلة "أيها السيد ... إلى متى" . فالزمن طويل جدا، ولا يستطيع الإنسان التخلص من آلامه. حقيقة أن هناك من يستمتع بهذه أو تلك اللحظة الزمنية ، ولكنه مهما كان شعوره بالسعادة فإنه يظل ينتظر قدوم اللحظة اللاحقة، لأن ذلك يمثل جوهر الوعى الزمنى، لا يعلم أى فرد منهم أنه يقول العبارة التى حاول "فاوست" أن يتجنب قولها "أوه، أيتها اللحظة، لا تنقضى، فأنت لحظة جميلة" ، أو "لا تنقضى أيتها اللحظة الجميلة" ، إن أجمل لحظات حياتهم يجثم عليها الوهم بأن اللحظة التالية سوف تكون أفضل منها. ويعيشون دائما الأمل ، الذى يعيشه من يسمع الموسيقا، فى أن الجملة الموسيقية اللاحقة أفضل من السابقة ، وتتلون حياتهم دائما بهذا الأمل .

هذا المبدأ الذى توصلنا إليه، أو تلك النتيجة التى انتهينا إليها قد تؤدى إلى حدوث إشكال جديد. فالمبدأ السابق الذى سبق الإشارة إليه، والذى يقول بأن "اللوجوس" بالرغم من كل شىء قد اختار هذا العالم اختياراً عقلانيا، وأنه استطاع تحقيق الكمال الكامل بالرغم من كل أوجه النقص الكائنة فى العالم فإن كانت هناك مشكلة تحول كمال العالم فاللوجوس قادر على حلها. وإن كان هناك تساؤل حول الحكمة من اختيار العالم ، "فاللوجوس" قد أجابه منذ الأزل، وإن كان هناك ضرورة خارجية سببت حدوث الشر فى العالم "فالذات" فى وجوده الأزلى قد استطاع استغراق هذا العنصر الخارجى فى داخل طبيعته العضوية (1) أى أن العالم هو أفضل العوالم الممكنة كما قال "ليبنتز". السؤال الذى يفرض نفسه الآن كيف يمكن أن يستقيم هذا القول مع المبدأ السابق الخاص بطبيعته الشريرة للوجود المتناهى ؟ أو بالشر المصاحب لكل وجود متناه؟

- ٢ -

اسمحوا لى أن أبدأ بعرض المشكلة القديمة ، أى مشكلة الشر الخلقى. إن من يثق فى أن عالم الذات يجب أن يكون فى مجمله عالم خير، قد يسعد تماما عندما يعلم

أنه قد بات قريباً من الغاية التى تسعى لها كل الأديان. ولكنه سريعا ما يشعر بصعوبة المسألة ، فالبرغم من اقترابه من باب المدينة السماوية، ومن قصر الملك ، سريعا ما يدرك مدى سهولة القول بأن عالم الله عالم خير، ومدى صعوبة تحقيق هذا الوعى الدينى المجرد تحقيقا عينيا . إن وصف عالم الله بالخيرية ، يعنى أنه عالم يسوده نظام أخلاقى. وإذا تم النظر للنظام الأخلاقى من وجهة النظر الزمنية، فإنه يبدو شيئًا صارمًا ومثيراً للحزن. ولعلكم تذكرون مصير "إجنورانس" الفقير فى رواية "بنيان" "رحلة الحجيج" ، هذا المصير الذى تحدثنا عنه عند مناقشتنا لتشاؤم "شوبنهور" ، فبالرغم من وصول "إجنورانس" إلى باب مدينة السماء ، حملته الملائكة إلى قاع الجحيم. ومن يدرك كمال عالم الله بهذه الصورة المجردة يتعرض لنفس المصير، ولن يكون بمنأى عن التشاؤم أو اليأس كما قد يتصور. والحقيقة التى أود توضيحها أن أى إنسان لا يدرك أهمية الجانب الخلقى للنظام الإلهى ولا يواجه مأساة الحياة مثلما يؤمن بكمالها الإلهى ولا يؤمن بأن النظام الخلقى نظام صارم لن يحق له الشعور بالسكينة التى تحققها المثالية .

كل دين شعبى يبدأ كما قد لاحظنا فى محاضرة سابقة بأن يؤكد للإنسان وبأسلوب سهل وواضح أن كل شىء فى هذا العالم، سوف يصبح خيرا ومفيدا لمن ينفذ إرادة الله ، وبأن النظام الخلقى يضمن القضية الخيرة ، واستمتاع كل من يخدم هذه القضية بإخلاص، والحقيقة أن فى عصرنا الحاضر، وبصورة تدعو للدهشة ، وبالرغم من كل المذاهب الشكية المنتشرة فى عصرنا نلاحظ أن مثل هذا التفاؤل الدينى البسيط قد بات منتشرا، ولقد لاحظت أثناء المناقشات والجدل الدائر فى عصرنا حول مسائل العقيدة، وكل صور التقدم الدينى التى كانت معروضه أمام العامة فى السنوات القليلة الماضية ، أنه لم تتم الدعوة لرفض كل المحاولات التى تدافع عن العقائد القديمة الصارمة ، بسبب القول بالفساد الإنسانى، باللعنة الكلية لكل بنى جنسنا فى وصفه الحالى، وإنما فى أن السبب الذى تم وصفه كنوع من التبرير البديهى لمثل هذا الرفض كان سببا تفاؤليا أو يقوم على مبدأ التفاؤل. فالناس الذين تظاهروا فى فترات سابقة بأنهم لا أدريون تحولوا فجأة إلى أنصار لليقين ، إذ يقولون إنه لمن المثير

للحزن حقا أن نحيا فى عالم لا يجد الكافر أمامه فرصة للخلاص مثله مثل أى فرد آخر. وإنه لشىء فظيع حقا إذا ثبت أن تبعات الرذيلة سيئة جدا. وإذا لم نستطع تحقيق التوافق بين إحدى نتائجها أو لموقف من مواقفها مع رحمة الله فإن هذه النتيجة أو هذا الموقف يعد زائفا، وعندما يتم تحليل مثل هذا التبرير تحليلاً شاملاً، فإنه ثبت عادة تمسك أصحابه بفكرة أن طالما كان هناك نظام روحانى فى هذا العالم ، فإنه لابد أن يكون نظامًا لا يسمح بوجود الشرور ، ولابد أن يكافئ فى الوقت نفسه وبسرعة كل الجهود الخيرة. إن البَرير والتفاؤل الدينى السائد فى عصرنا يقوم على التأكيد على رحمة الله، وعلى ضرورة انتصار الخير والأخلاق وحلول السلام فى العالم. والحقيقة أن مثل هذا التأكيد لا أستطيع المشاركة فيه. فإن كنت أثق حقا فى أن كل شر يعد جزءا من نظام خير وأومن فى القيمة الفائقة لكل نظام روحانى ، إلا أنى قد وجدت نفسى فى مواجهة هذه المناقشات الشعبية السائدة فى أيامنا ، وبوصفى ميتافيزيقيا حياديًا ، أتعاطف مع دعاة العقائد القديمة الصارمة، ليس بسبب قبولى للتفسير اللاعقلانى الذى تقدمه الديانات التقليدية لهذه العقيدة أو تلك ، وإنما بسبب أسفى على فقدان الالتزام الخلقى الذى كان آباؤنا يدركونه بوصفه ممثلاً لجوهر الجانب الروحى . ولكن حتى لا أخوض فى تفاصيل معروفة لهذه المناقشات اللاهوائية ، أكتفى بعرض قصيدة شعرية حديثة توضح بصَورة رائعة ما أقصده بهذا التفاؤل الدينى، والذى لا أقبله أو أتفق معه. وسوف أسعد حقا بأن أترك هذه القصيدة تعبر عن عالم الاهتمامات الروحية. والقصيدة التى أشير إليها واحدة من قصائد الشاعر الجنوبى "سدنى لانير"(٢) ، والذى حرم موته بلدنا من شاعر واعد، وإن كان تقليديا إلى حد ما . عنوان القصيدة "كيف يبحث الحب عن الجحيم" تهدف القصيدة إلى بيان أن العالم عالم خير، العديد من الناس وكثير من المثاليين يدركون عالمهم على هذه الصورة. ولذلك علينا أن نسمع ما يقوله "لانير" عنهم :

"فى يوم من الأيام شد أمير الحب الرحال

مصطحبا معه وزيريه العقل والحس

حتى يشفى قلبه من ألم مزمن طويل

سأل العقل والحس الأمير

فما الذى تريد أن تبحث عنه؟

أجاب الأمير "أريد أن

أرى الجحيم"

بحث العقل هنا وبحث الحس هناك

وسلكا كل طرق الإنسان ودروبه

وفجأة تأوه الحس وقال

"إنه هنا ، إنه هنا"

وقفز متجهاً لقمة التل الذى يعلوه

وجذب الأمير قائلاً "إنه هنا إنه هنا"

تلفت الحب وقال "أين ؟ "

ويستمر "لانير" فى وصف المنظر ، فيتبع الحب وزيره الحس ، إلى المكان الذى أشار به عليه ،كان هناك نهر أسود ، ورياح باردة تعصف بكل شىء، ويستطيع الإنسان أن يرى على الشاطئ الآخر للنهر النفوس الضالة تحترق فى البحيرات المشتعلة. ذهب الحب إلى المكان بخطوات مترددة ، ويملأه الفضول ، والتشكك، مثله مثل – إن جاز استعمال بعض التعبيرات الحديثة – شحنة كهربية (ضوء كهربى) تبحث فى الظلام ، وعندما وصل المكان الذى أشار له الوزير ، تحول كل شىء فجأة وتغير المنظر . بات النهر الأسود غديراً عذباً ، وتحولت البحيرات المشتعلة إلى رياض تنمو بها زهور الزنبق .

وبالطبع لم يسعد الحس بهذا التغير الذى حدث للمنظر :

"فقد باتت بحيرات الألم سهلا منبسطاً مبهجاً

وخلبت الغابات والحشائش والزهور

لب الروح والحس"

والحب الذى كان حضوره سببا فى هذا التحول ، تساءل أيضا فى أعماقه :

"بحث الحب هنا وهناك

ودخل الكهوف وتسلق التلال

ثم قال للحس "ولكنى لا أجد

الجحيم الذى رأيته"

وبعد إخفاق الحس جاء الوزير الثانى :

"وبينما كان الحب والحس يقفان فى الغابة الخضراء

ويتجاذبان الحديث حول الشر والخير

جاء العقل فجأة وقال:

"إن الجحيم يبدأ من قلب الرذيلة

إنه ليس أمامك وليس فوقك

إنه يكمن داخلك"

(أجاب الحب "أين ؟")

"رأيت رجلا يجلس بجانب جثة،

إن الجحيم فى صدر القاتل :الندم !

إن الجحيم ليس موجودا هنا أو هناك

إنه كامن فى قلب الروح الملعونة

أجاب الحب "كامن؟"

قال العقل:

"نعم إنه كامن وثابت ، أتريد أن تراه

إنه جالس هناك تحت شجرة الصفصاف الكائنة هناك"

وعندما وصلا إلى المكان ، حدث الحب نفسه قائلاً

أخيرا سوف أرى الجحيم

حين وصلا المكان ، شعر العقل بالخجل

فلقد تبدل الحال ولم يعد كما كان ، فالشجرة المباركة

تضم روحين تنظر كل منهما للأخرى ، وتقول إحداهما

للأخرى ، أود أن أشعر بالغبطة معك

(قال الحب : الغبطة)

"خبرنى عن حلمين لا ينتهيان أبداً

ودعنا نغنى الأغانى القديمة التى

تتردد فى العقل

لقد حلمت (أثناء النوم الأبدى العميق)

بأنى قد صرعتك ، ووقفت أبكى :

ولكن دموعى لم تكن إلا دموع الحالمين

(قال الحب أحلام!)

مرة أخرى ، قطفت وردة

تهب القوة والألم

فأثارت عقلى وجسدى

"إنه الباعث على الرذيلة ، والدواء الشافى"

فلا حاجة أو بذور له هنا

فالحب الحقيقى يبدأ من أحلام الكراهية

قال الحب "الحقيقى "

حينئذ قال الحس "إنه لأمر عجيب"

وقال العقل "عجيب ، عجيب "

ثم قال الاثنان "بالرغم من رؤيتنا له ، من الصعب أن تجده "

" ولكننا على يقين من رؤيته "

فقال الحب "بحثت فى الأرض ، تحت شجرة الصفصاف

الجميلة الحانية ولكن لا أستطيع أن أجد المكان

الذى رأيتما فيه الجحيم ".

إذن ، يفشل الحب ثانية، فحتى عندما اقترب من الندم، كان قد اختفى أيضا، لذلك صور "لانيير" الحب يحيا فى عالمه الخاص، وبالرغم من رؤية العقل والحس لكل ألوان الشقاء والرذيلة إلا أنهما لم يستطيعا إطلاع السيد عليها. فالأبدى هو المثل الأعلى ، والشر مجرد وهم .

تجسد هذه العقيدة – وإن كانت بها نوع من المبالغة ومتطرفة إلى حد ما – نوعاً من الإيمان الحديث ، الذى حاول الدفاع عن النزعة الروحية فى مواجهة المذاهب اللاأدرية المنشرة فى عصرنا بإنكار وجود الشر ، ولا حاجة بنا لبيان أن هذا المذهب

يبدو لكثير من العقول أنه يمثل الجوهر العميق للدين، إذ يعتقدون أن فى مثل هذا العالم نستطيع البرهنة بسهولة على خلود الروح، وعلى الكمال النهائى لكل الأشياء ، وعدم وجود الشيطان، وانتصار كل قضية خيرة، وباختصار شديد سهولة إثبات الكمال الذى يختفى وراء كل شر ظاهرى ، أو وهمى من شرور الحياة ، فإنكار الشر عند هؤلاء الناس، يعنى اكتساب البصيرة الروحية، وإن كان الحب يجهل بالفعل وجود الجحيم ، فذلك لأنه يعرف كل الأشياء . وإن كنت لا أدرى حقيقة أن "لانيير" قد اعتبر هذا المذهب مذهبا كاملاً ، إلا أننا سوف ننظر له على أنه مذهبه النهائى، وسوف نحاول استنتاج بعض النتائج المرتبة عليه، و"لانيير" نفسه ليس مسئولا عنها. أو عن ما نعرضه الآن .

إن مثل هذا التفاؤل الدينى يعد لدى الكثير من المفكرين نوعا من الهلع من النظام الطبيعى الذى يقول به العلم، فالمتفائل من هذا النمط إذا كان من العاملين بالسياسة ، نجده يكن كراهية عميقة للحقائق الاقتصادية، إذ يرى أن الشر لا وجود له فى المجتمع ، ولا يوجد إلا المنافسة والفقر اللذان من السهل القضاء عليهما، إذا أحب كل فرد الآخر ، وشيوع الملكية العامة. والجريمة ليس نتاج الطبيعة الإنسانية، والأنانية مجرد آفة اجتماعية، وبالتقليل من ساعات العمل نحصل على مقدار أكبر من الروحانية، الرذيلة ليست مجرد الجهل وإنما نوع من الجهل المحدود ، جهل بالنظرية الصحيحة لوظائف الحكومة، والشيطان مجرد اختراع زائف اخترعته النظريات الخاطئة فى الإقتصاد السياسى، إن نظامًا موحداً للضرائب، أو جيشًا من العاملين المخلصين، سوف ينهى كل أحزان الإنسان ، ويحولنا إلى مواطنين مخلصين. فخلاص البشرية ليس بعيد ، ويوم الرب بات قريبا .

والواقع أن يوم الرب هو الأمل المفضل لدى هؤلاء الرومانسيين المتفائلين، فإن كان الشر وهمًا، والقوى الروحية تنتشر فى العالم كله ، فليس هناك سبب يمنع من اختفاء أحزاننا، إن المؤمنين يثقون فى حلول هذا اليوم الذى تختفى فيه أحزاننا وحدوث هذا التحول وينتظرونه. وفى الوقت نفسه يعولون كثيراً على العلم، الذى يتعامل مع عالم العقل والحس بمستوى أدنى، إن حقيقة الروح لا تكون واضحة للإنسان

الطبيعى، والمؤمن يصلى لله ، عسى أن يجعله يرى خيرات الله من حوله، فيؤمن بمصيره الخالد، ويهجر الندم، والحزن ، والفرح ، بل والعمل ذاته. فالحصول على الروحانية لا يتأتى بالعمل، لأنها ليست صفة حقيقية، لأن الله واهبها، وفى عالم الحب الإلهى كل شىء خير .

- ٣ -

أيعد هذا المذهب مذهبًا روحانيًا حقيقيا للعالم ؟ هل هذا تصور المثالية للحياة ومشكلاتها؟ أعتقد أنه ليس كذلك ، وأتصور أن مفهوم الحب كما قال به "سدنى" مفهومًا خاطئًا ، أو إن شئت مخادعًا . وإن كنت أثق فى أن الخير هو الغاية البعيدة لكل شر، فإنه تصور يختلف تماما عن تصور "سدنى" ، لأن أهمية وقيمة العالم الروحى مسألة لا يمكن أن يدركها الإنسان إلا إذا ذاق مرارة التشاؤم الذى قال به "شوبنهور" لأن التشاؤم الحق (أى ليس بوصفه الحكمة النهائية وإنما بوصفه عنصراً أساسيًا فى الفكر) يعد لحظة ضرورية من لحظات الروحانية الحقة ، مثلما تكون المأساة جزءًا من الحب الحقيقى . حتى فى قصيدة "لانيير" شعر الحب بآلام فى القلب واحتاج للعلاج. فالشر ليس حلما، وإنما حقيقة مرة ومؤلمة، نكتسب الروحانية بالتغلب عليها والشفاء منها، وأما بالنسبة ليوم الرب واللحظة التى تنكشف فيها الغاية النهائية الإلهية للعالم أمام الإنسان ، فإن أول الأنبياء العظماء الذى ما زالت رسالته قائمة منذ إسرائيل القديمة، قد عبر عن هذه الواقعة الأساسية الخاصة بهذه الخبرة عندما قال للمتفائلين فى عصره "ويل لكم يا من ترغبون يوم الرب ! ولماذا ترغبون فيه ؟ إن يوم الرب هو الظلام وليس النور . إن مثله مثلما يهرب الإنسان من الأسد فيقابله الدب. أو كمن يعود إلى بيته ويضع يده على الحائط فتلدغه حية".

وبوصفى مثاليا يرغب فى معرفة الناس للنظام الروحى ويعتقد فى انتصار الخير فى عالمنا، ويرتفع فوق الحس لكى يشعر بروحانية هذا العالم–مازلت أعتبر أن من أكبر مصائب البشرية ومن الأمور المحزنة أن يظل التعارض قائما بين من يدرسون النظام

الطبيعى دراسة علمية ، ويشكون فى الوقائع الروحانية فى العالم ، وبين من يؤمنون من جهة أخرى بوجود نظام روحانى، ويشعرون بالتفاؤل ، ويرفضون النظر لشرور ومصائب عالم داروين وعالم العلم، لأن طالما كان الله موجودا ويحكم العالم فكل شيء يكون على أفضل وجه ، بذلك يكون لدينا فى جانب المثالى الروحانى ، الذى يحاول نشر إيمان دينى ساذج يتجاهل كل العقائد المحزنة للديانات التقليدية ، ويخترع فى الوقت نفسه اليوتوبيات الاجتماعية، وينكر الطبيعة الشريرة للإنسان، ويرفض مواجهة الشر الحقيقى فى الحياة ، وفى الجانب الآخر اللا أدرى الذى يرفض الإيمان بالروحانى لأنه لا وجود له فى ظواهر النظام الطبيعى . إن ما نحتاجه حقيقة وجود مركب حقيقى من التفاؤل ونقيضه ، أى مثالية روحانية لا تنكر أهمية الشر وحقيقته، دين ينظر ليوم الرب بوصفه حدثًا هامًا وخطيراً ، عقيدة تقبل الحياة بوصفها قيمة فى ذاتها تستحق المعاناة .

إن الصعوبات التى يواجهها التفاؤل الدينى كثيرة، والتاريخ الإنسانى يبين لنا عدم وجود مثل هذا التفاؤل الدينى الذى عبر عنه "عاموس" فإذا كان كل شيء على أفضل صورة، وعالمنا أفضل العوالم الممكنة ، وفى حضور الحب الإلهى يختفى جحيم الندم نفسه، وما يسمى رذيلة ما هو إلا علاج للروح، ومجرد أزمة بسيطة ، حتى نكتسب مزيدا من الروحانية، وإننا عند بلوغنا مرحلة أرقى لن نجد ما يستحق الرثاء فى حياتنا الإنسانية، فإن عالم الفعل سوف يفقد بالفعل قيمته وأهميته. فلماذا لا أرتكب الرذيلة طالما أنها مجرد وهم؟ ولماذا لا أجرب الشعور بوخز الرذيلة طالما أنها جزء من العلاج؟ وإذا كل شيء على ما يرام ، فماذا نقاومه ، ونتنتصر عليه، ونسعى لتغييره ، ونواجهه بشجاعة، أو نأسف عليه ونتجنبه؟ وإذا كانت الحكمة الإلهية توجد بدرجة واحدة وبنفس القدرة فى الشريف والوضيع أو الأرقى والأدنى ، فى الخير والشر ، فلماذا نقاوم شراً لا وجود له؟ ومهما كان حالى، فتلك إرادة الله ، ولايمكن أن أكون شريراً ، لأنه لا يصدر عن الله شر، بل خير ومحبة وسلام .

ولا حاجة لشرح مزيد من الصعوبات التى يواجهها مذهب التفاؤل الدينى، فواضح أنه بالرغم من نزعته الروحية، يتعرض لمخاطر الوقوع فى اللاأخلاقية، ولا حاجة بنا

أيضـا لأن نبين الدراسات التجريبية، التي تثبت انتشار الظواهر الشريرة في عالمنا . إن هذه الصعوبات الأساسية لمذهب التفاؤل الديني، قد دفعت كثيراً من المفكرين لنبذ فكرة سيادة نظام روحي في العالم، والواقع أن الذين يقبلون القول، مثلي، بنظرة مثالية للأشياء لا يبدو أمامهم أي مخرج ، فإما القبول بنظام إلهي وتفسيره تفسيراً صوفيا، أو الانضمام لشوبنهور في تشاؤمه .

الملاذ الأول المتاح أمامنا، أي الاستسلام الصوفي ، الذي يقول بسيادة النظام الإلهي ويعترف في الوقت نفسه بأن العالم المحدود مليء بالشر؟ ولكن لا يسعى المتصوف لمواجهة هذا الشر لحل مشاكله، وإنما يتجاهل وجوده بالاستغراق والتأمل والفناء في الله – هذا الملاذ قد سبق لنا معرفته عند دراسة "إسبينوزا" والمحاكاة [٣] . ولا يكون المتصوف متفائلا بالصورة التي اقترحها "سدني لانيير" في قصيدته، إذ أنه يفضل الشعور بمآسي الحياة الفانية، وهي مآسٍ حقيقية تماما بالنسبة له، ومصدرها الاستغراق في العالم الحسي. أما لماذا يسمح النظام الإلهي لنا بمثل هذا الاستغراق، مسألة ليست واضحة على الإطلاق أمام الصوفي . فالله وحده يعلم، لماذا أحيا مسجونا في البؤس الأبدي لجهلي المحدود ، ولا أعلم ماذا يقصد أو غايته في أن أكون متناهيا بهذه الصورة .

وليس أمامي إلا التسليم بذلك، مثلما أسلم بكل شيء آخر:

"فلا تسأل الكرة عن هذا أو ذاك

ولكنها تتجه هنا وهناك كما يريدها اللاعب

ومن ألقى بك في الساحة يعرف كل شيء

إنه يعرف ، إنه يعرف" [٤]

فلا توجد الحكمة الإلهية من أجلي ، وإنما توجد من أجل ذاتها، وتظل بالفعل غريبة وبعيدة جداً ويصعب الحصول عليها ، طالما كنت متناهيا ، فإذا قدر لي أن أستغرق فيها، وأشعر بالفناء، وبلحظات النشوة الروحية ، فقد أحظى بلمحة منها، ولكن المعرفة التي أحصل عليها، تعد محدودة جدا، ويصعب التعبير عنها ولا قيمة لها في الحياة العملية لهذا العالم .

هل يجب أن يلتزم المثالى بهذا المذهب الصوفى؟ وإذا التزم به ألا يكون قد اقترب من تشاؤم "شوبنهور"؟ الواقع أن وجهات النظر الثلاث، لا تبدو متعارضة ، ولا يختلف بعضها عن بعض ، كما يبدو من الوهلة الأولى ، فالحقيقة أن العالم المحدد ملىء بالشرور، والتفاؤل الدينى الساذج ينكر وجودها، إذ يقول بأن الكمال الإلهى يقضى عليها، فالشرور ليست إيجابية، أو لها وجود موضوعى ، لأنها ليست حقيقية على الإطلاق ، وكل شىء إذا تم النظر إليه من أعلى يظهر واضحا، فشرور الحياة بما فيها جرائم الحس كلها تختفى أمام الله ، أى من وجهة النظر الإلهية، أما الاستسلام الصوفى فعلى العكس من ذلك ، فبينما يؤكد الوجود الحقيقى لشرور الحياة نجده لا يعطى لها أى أهمية أو مكان محدد فى النظام الإلهى، إن الشرور تظل أوهامًا أمام المتصوف ، وهى أوهام ضرورية طالما كنت تحيا فى العالم المتناهى، ويعلم الله بوجودها ، بل ويرغب فى وجودها طالما كنا نحيا بعيداً عنه . فالشرور والرذائل، لا تنفصل عن وجودنا المحدود، وتفرض علينا كنوع من العقوبة لبعدنا عن الله. الفرق بين هاتين الوجهتين من النظر ، يكمن أولا: فى أن المؤمن بانتصار الحب الإلهى عند "سدنى لانيير"، يشعر بالنشوة من رذائله الماضية، ومن التجارب التى تمثل نوعا من العلاج لها، من جانب آخر لا يرى المتصوف أى نشوة أو متعة فى عالمه المحدود ، ولا يرى فيه إلا التراب والرماد، وفى النهاية يتحول عنه إلى الحياة مع الله، الخير الأوحد. ولكن كلتا النظرتين تتفقان فى إهمال العالم المحدود، وحرمانه من أى قيمة أخلاقية حقيقية . فكل ما نقوم به من أعمال فى هذا العالم ، كل غاياتنا، ومشكلاتنا، وشكوكنا، ومعاركنا، كل هذه الأشياء ، ليس لها أى قيمة حقيقية لدى المتصوف أو المتفائل، فلا يرى فى أى منها أى قيمة فى عالمنا المحدود، وبسبب هذه الفكرة ، أى بسبب عدم وجود أى قيمة لعالمنا المتناهى ، أو أى أهمية له ، ولا يوجد به ما يستحق المخاطرة أو الكفاح، وليس هناك حاجة للخلاص، أو لتحقيق الانتصار، ولا يوجد ما يتطلب منا بذل الجهد أو واجب يلتزم به – بسبب كل ذلك، تفقد حياتنا قيمتها، وتصبح حياة خاوية لا جدوى منها، أليست هذه الفكرة هى الفكرة الرئيسية فى التشاؤم ؟ إن التشاؤم ، أى الإحساس بالخواء الكامل للحياة هو النتيجة الحتمية لكل نظام أخلاقى لا يعترف بالشر، ولكل نظام يقول بإمكانية الهروب من شرور حياتنا

المحدودة، إذا استطعت أن تجد الوسيلة لإنكار وجودها، ففى حقيقة الأمر أن أى نظام أخلاقى من هذه الأنظمة السابقة، يفرض علينا الارتداد لوقائع الحياة ذاتها، فرذائلنا وأخطاؤنا قائمة ، وإنكارنا لوجودها لن يقضى عليها ، واعتبارها أوهامًا لن يزيلها ، وإعلان عدم أهميتها لن يؤدى إلا إلى الشعور بخواء الحياة العضوية التى تشكل جزءًا عضويا منها. فإذا كان المهرب الوحيد المتاح لفلسفتنا،للهروب من الشرور الفردية للحياة، يكمن فى إنكار أهميتها ، وبالتالى أهمية وقيمة كل هذا العالم المرئى الذى تنتمى إليه ، وتشكل جزءًا منه، ألا نكون من البائسين. فحياتنا فى هذا العالم. وإذا كان عالم الخبرة مجرد مظهر زائف، فالنتيجة الحتمية هى أن حياتنا لا قيمة لها، ومجرد وهم ، وليس ذلك إلا جوهر التشاؤم ولبه .

بمعنى آخر، ولعرض هذا الموضوع بصورة أوضح ، إذا كان هناك فرد لا يحيد عن طريق الفضيلة، ويقف فى وجه الرذائل الواحدة تلو الأخرى، ويسعى لتحقيق الخير كما يتصوره فى هذا فى العالم المحدود ، أقول إذا ما اكتشف هذا الفرد فجأة فكرة الحب الإلهى المنتصر دائما التى قال بها "لانيير" والذى لا ينتصر بمحاربة الشر ، وإنما يتجاهله فقط، وفى وجوده تصبح الجرائم علاجًا للروح، والكراهية بذور الصداقة بين النفوس الحرة – ألن يشعر هذا البطل الأخلاقى ، الذى يصارع الرذيلة دون مهادنة ، ولا يخلو جسده من الألم والاحزان – ألن يشعر بزيف وخداع كل المعارك التى خاضها؟ فما قيمة الصراع مع كل قوى الشر، إذا لم تكن موجودة؟ ألن يعيد حساباته ويقول لنا بمرارة :

"ألسنا نحن من نحيا فى خيالات حزينة

وندخل مع الأشباح فى صراع لا طائل منه

ولا نفيد منه شيئا؟"(٥)

وماذا نربح من صراعنا مع الحيوانات المتوحشة فى إفسس؟ ألم تر أن لا وجود لمثل هذه الحيوانات؟ إن كل أخلاقنا مجرد حلم من الأحلام، وهل هناك سخرية من سخريات القدر أكثر مرارة من السخرية التى يعانيها هذا المستيقظ المتفائل؟ لقد بذلنا قصارى جهدنا لتحقيق الفضيلة، وذهبت مجهوداتنا هباء، لأن فى عالم الحقيقة

لا تتحقق الفضيلة بالجهد والعمل ، وبهذا يثبت السلوك الأخلاقى للكائنات المتناهية أنه سلوك لا عقلانى، وربما ذلك ما دفع "شوبنهور" بالقول بأن إرادة العالم العمياء شىء لا قيمة له . وإذا كان التفسير الصوفى للحياة تفسيراً صحيحًا ، والعالم المتناهى منعزل عن الله، ولايشارك فيه إلا فى اللحظة التى ينكر فيها وجوده وقيمته- فإن التشاؤم هو النتيجة الحتمية، وكل هذه النظرات التى تقلل من قيمة الجهد الأخلاقى والمثبطة للهمم سريعًا ما تفقد قيمتها، وتنتهى إلى المصير نفسه .

ومع ذلك لا نستطيع القول بأن هذه النظريات الثلاثة لا تمهد الطريق للاقتراب من معرفة الحقيقة، فحين يؤكد التفاؤل الدينى بانتصار الحب الإلهى ووجوده فى كل مكان فإنه يحاول أن يعبر عن حقيقة معينة، فالذات الإلهى يقنع بعالمه الأبدى، ولا يستطيع عدم الاقتناع به، وإذا كان العالم الزمنى يتغير دائما مثلما تتغير أحداث المسرحية ، فيظهر فيه الصراع والشر والكفاح ، فذلك أمر ضرورى لتحقيق الكمال. إن التفاؤل يعنى أن الشر مهما كان مؤلما للكائن المحدود، ومكروها من وجهة النظر المحدودة والمتناهية فإن له مكانه فى الكمال النهائى للذات . وتلك نظرة صحيحة إلى حد كبير. والواقع أن الحقيقة تكمن فى مركب من هذه الوجهات الثلاث؛ لأنها تتصف بقدر من الصواب النسبى. إن النظام الأخلاقى الحق لابد أن يتضمن "الكمال فى النقص" الذى يحاول "برونج" أن يصفه فى كل قصائده. لذلك فإن كان النظام مَعقداً كما يصفه المتصوفة ، وكان مأساويًا كما يراه المتشائمون فلابد أن يكون كاملاً كما يحلم به المتفائلون .

- ٤ -

أنستطيع أن نقترح الآن، ومن وجهة نظر مثالية، كيف يمكن أن يكون عالم الذات الواحد، عالم الكمال الخلقى، وعالم الخيرية ، وفى نفس الوقت يوجد به شر حقيقى ، وكفاح روحى لا يتوقف ، ولا تمر لحظة من لحظاته بدون أن يجد الكائن الأخلاقى شيئا يصارعه، ويتغلب عليه، ويحقق الانتصار النهائى، حيث يستريح الروح فى أبديته من كل أعماله؟ إن كل هذه الأشياء، وكل هذه الأمور المتعارضة ، لابد أن يتضمنها النظام

الأخلاقى الذى يكون إلهيا فى كماله حتى نستطيع عبادته ، وعظيم فى فوائده حتى لا تصبح خدمتنا له وتنفيذه نوعاً من العبث. أيمكن تحقيق الانسجام بين هذه الأمور المتعارضة والتوفيق بينها؟ ألا تعد محاولتنا للقيام بهذا التوفيق ضربا من الجنون؟ الواقع أن المسألة تأتى على العكس من ذلك فإذا نظرت للمسألة نظرة صحيحة، ومن وجهة نظر التفسير المثالى للحياة، فإنك لن تجد ما هو أبسط من تكوين نوع من الوحدة بين هذه المتطلبات المتعارضة ، والأمور المتناقضة التى يفرضها التصور الدينى للعالم .

لنعد مرة أخرى لدراسة مشكلة الحياة اليومية العملية بكل تحليلاتها الفلسفية والتى سبق أن أشرنا إليها فى دراستنا التاريخية "لهيجل" و "شوبنهور"، فكل حياة مهما كانت غاياتها ومثلها العليا تتضمن تناقضا عميقا، فالحياة تعنى النشاط، والنشاط يعنى السعى والمعاناة ، والأمل فى إنهائه، وهذا هو جوهر الحياة كما فسره "شوبنهور" ، فالحياة إرادة ، وكل إرادة تسعى لتحقيق كمالها، أى توقفها أو انتهائها، فإن أردت مزيداً من الحكمة فذلك يعنى رغبتى فى انتهاء غبائى أو التخلص منه، ورغبتى فى أن أكون محبوباً من فرد ما فذلك يعنى رغبتى فى التخلص من حالة اللاحب التى أحياها . إن كل إرادة تسعى لتحقيق رغبتها، تسعى فى الوقت نفسه للقضاء عليها، وبالتالى للقضاء على فعل الإرادة ذاته، ولذلك وبصورة عامة إذا كنت أرغب الحياة، فأنا أرغب فى الوقت نفسه فى الشعور بالنقص، وفى أن أظل فى حاجة دائمة لإشباع رغبة معينة، أدرك "هيجل" هذا التناقض، واعتبره يمثل جوهر الحياة الروحية ، وعممه ، وأسس كل مذهبه على منطق العاطفة المتناقض، ورأى "شوبنهور" الحقيقة نفسها من زاوية أخرى، وتخلى عن الأمل فى الحياة بسبب كلية هذه الحقيقة وانتشارها فى كل جوانب الحياة . ومن جانبنا ننحاز إلى "هيجل". فالحياة لا يمكن أن تكون خاوية تماماً ولا لون لها، وتظل المخاطرة لها قيمتها، فلا ننتصر إلا من خلال تعرضنا للهزيمة، ولا نحصل على شجاعتنا إلا بهزيمة الخوف، ولا تتحقق لنا الحياة إلا بالتعالى فوق الآلام والصراع الذى نحياه ونعلم أنه جزء من حياتنا. فإذا كان ذلك وضع كل جوانب الحياة وأنواعها المختلفة أفلا ينطبق أيضاً على الحياة الأخلاقية؟ إن الرذيلة هزيمة أخلاقية، ولذلك تعد جزءا من عالم توجد فيه مجهودات أخلاقية جادة، تماماً مثلما تعد النتائج السيئة جزءاً من عالم اللاعب الساعى للنجاح . لنفرض أن

الذات اللامتناهى يرغب فى وحدة حياته الأبدية، فى تحقيق وعى أخلاقى كامل، أفلا يعبر هذا الوعى عن نفسه فى عالم الأشخاص المتناهية ، الذى لا يكون كل فرد منهم محكومًا عليه بالمعاناة والكفاح وإنما بأن يكون معرضًا للرذيلة وللوقوع فيها ؟ إذن كثير من هذه الكائنات الأخلاقية سوف تخطئ ، وقد تفشل فى حياته الأخلاقية ، ولن تكون أخطاؤها غير حقيقية، أو أن حياة الندم التى تعيشها حياة وهمية، ومع ذلك سوف يشارك فشلها فى المأساة الروحية للعالم الذى يعرفه الكمال الإلهى ، تماما مثلما تشارك المرارة والألم والحزن فى حياة أى إرادة جادة متحمسة للعمل. أو بمعنى آخر تخيل أن الذات اللامتناهى، كما قد رأينا من قبل، وحتى تدرك المعنى الأخلاقى بصورة أوضح ينظر للعالم فى مجموعه كله، وأنه يحتوى كل عالمه الروحى ويضمه ، مثلما يضم الوعى الموسيقى عند تقديره للأصوات المتلاحقة كل القطعة الموسيقية ، أى لا يتتبع الألحان الفرادى ، أو الجمل الموسيقية جملة جملة، وإنما ينظر للسمفونية كلها التى قد تكون نغماتها المتنافرة وغير المتسقة مجرد لحظات من الكمال النهائى الذى يتحقق فى الكل. يقول "شوبنهور" إن النظر للقطعة الموسيقية نظرة زمنية يشبه النظر لكل حياة الإرادة، فهى حياة قلقة غير مستقرة لا تستطيع أن تحقق لك الكمال فى أى لحظة منفردة أو مستقلة من لحظات حياتها المستمرة، فكل شىء تحققه لا يكون إلا هروبا من رغبتها ودافعا لعدم استقرارها، والبدء من جديد. وحتى الألحان الأخيرة التى قد تنتهى بها لا تكون لها قيمة فى ذاتها إذا نظر لها نظرة مستقلة عن باقى الألحان، ومع ذلك هذا التتابع الزمنى، وهذا التغير الدائم، والانتقال من نغمة لأخرى ، وكل جملة موسيقية وكل لحن يشكل فى النهاية الكمال القائم فى العمل كله. يقول الفيلسوف الألمانى "فون هارتمان" أن "موتسارت" كان يقول دائما أن أسعد لحظات العمل الفنى هى اللحظة التى تبرز فيها قيمة العمل كله دفعة واحدة ، أى اللحظة التى يجاوز فيها الزمن ويرى العمل كله دفعة واحدة من أوله إلى آخره، وتتمثل كل الحركات التى يحتويها العمل الفنى فى لمحة واحدة أمامه. يقول "موتسارت" فى خطاب لصديقه "إن أفكارى تأتى كما تشاء ، ولا أعرف كيف تأتى أو كيف تتلاحق . فإن أحببتها ، احتفظت بها، وكما يقول الناس ، أرددها دائما لنفسى. وإذا ما احتفظت بها ، تبدأ فى الترابط مع بعضها بعضا، مثلما تتجمع القطع الصغيرة التى يقوم صانع الفطائر بخلطها مع بعضها

بعضا فى الطعام الذى يقدمه. ثم أشعر بأن نفسى قد امتلأت بها، وإذا لم يحدث ما يشتت انتباهى، أو يثيرنى ، تبدأ الجمل الموسيقية فى النمو والوضوح أكثر فأكثر ، حتى أشعر بعد فترة من الوقت، بأنها قد انتهت ونضجت فى عقلى ، فأستطيع أن أراها كلها فى لمحة واحدة كما لو كانت لوحة جميلة أو شخصا محبوبا لطيفا. فلا أسمع الألحان لحنا لحنا، أو كما قد يعزفها العازفون فيما بعد، وإنما أسمعها كلها دفعة واحدة ، أو أراها فى مخيلتى كما لو كانت حاضرة جميعها. وتلك قمة اللذة والاستمتاع ، إنها أشبه بوليمة دسمة. وحين أفكر فيها ، تبدو مثل أحلام خاطفة ، أشعر منها ببعض المتعة، ولكن عندما يكتمل العمل كله ، وسماعها كلها دفعة واحدة فإن ذلك قمة المتعة وأعلى درجاتها، وما أسمعه لا أنساه أبدا، وربما تلك موهبة خصنى الله بها".

إن مثل هذه الوحدة اللازمنية لسلسلة من الحوادث الزمنية المتغيرة والمتلاحقة يجب أن يتصف به الذات، الذى وجد فيه تحليلنا المنطقى تحقق كل الحقائق، فحقيقة الزمن يجب أن يراها العارف المطلق ، مثلما يرى "موتسارت" كل ألحانه، لأن تلك هى النتيجة الحتمية التى تفرضها علينا مثاليتنا ، فإذا كنا نقول بأن الماضى البعيد أو المستقبل لهما وجود حقيقى ثابت وأصيل ، فى أنه فى أى لحظة فى الماضى أو فى المستقبل، يوجد حكم واحد من حكمين متناقضين يعد هو الحكم الصادق والصحيح، فإن مثل هذا القول يعنى أن الذات اللامتناهى الذى أعتمد عليه عند الحديث عن الماضى أو المستقبل يجب أن يشمل ويحوى الزمن كله، وقياسًا على ذلك وبالطريقة نفسها يمكن أن يتحقق التناقض الذى نحاول أن نفسره، أى التناقض الذى يحدث فى عالم لحظاته الفردية لحظات شريرة بالفعل ومتناقضة، لحظات مأوساوية ، قلقة ، متغيرة ، ناقصة ، عالم لا تكون صراعاته وهمًا، ولا يتحقق كماله، كما كان يحلم "سدنى لانيير" باختفاء الشرور الفردية ، أو عدم معرفتها، أو يتجاهل الشر الطبيعى والأخلاقى ، وإنما يتحقق من خلال النظرة الأبدية لقيمة الحياة المتغيرة كلها لكل العالم الزمنى .

قد يرى البعض من حضراتكم أن مثل هذا التبرير لكمال النظام الخلقى لا يعبر تعبيرًا حقيقيًا عن قيمة هذا النظام وأهميته، فالنظام الخلقى كما تبين التجربة لنا ليس

مـجـرد سـمـفـونيـة ، أو عـمل فنى ، ولكنه إمـا أنـه عـالم العـذاب الأخـلاقى، والجـريمة والظلام ، مـثلمـا قـال "عـامـوس" وليس عـالم النور، أو أن ضـمـيـرنا فى رفـضـه للرذيلة بوصفها شيئا كريهًا يكون مخطئا، فالضمير يؤكد ضرورة عدم وجود الشر الأخلاقى ، والشر الخلقى ليس مجرد نوع من التنافر فى سمفونية العالم ، أو مجرد علاج رقيق للروح، مثلما جعله حلم "سدنى لانيير" المتفائل. فالرذيلة شىء مؤسف شيطانى ، ويجب أن تختفى من الوجود، أو لا توجد أصلا، ولن تنقذنا منها المقارنة بين الإرادة الزمنية والأبدية؛ ولذلك يؤكد ضـمـيـرنا الأخلاقى على الكراهيـة الشديدة للرذيلة والخطأ. فـهل يمكن أن تساعدنا المثالية على التوفيق بين الكمال الإلهى ومثل هذه المتناقضات وهذه الأمور المتعارضة التى يضمها العالم الخلقى؟

حقيقة ليس من السهل الوصول لحل لهذه المشكلة، ولكننا الآن أصبحنا على دراية بمعظم العناصر الضرورية اللازمة لحل مشكلة وجود الرذيلة ، أو على الأقل فى علاقتها بوعى الإنسان المخطئ نفسه، لأن الشر الروحى ذاته، ما تزال هناك العديد من جوانبه التى تحتاج لمزيد من الدراسة .

يقول وعينا الخلقى بأن الرذيلة والكراهية مكروهة كلية، ويجب ألا توجد فى العالم الكامل. فـإن كان الوعى الخلقى مـخطئا فى حكمـه هذا فـإننا نعود بصـورة عـامـة إلى تفاؤل "لانيير" السطحى الساذج .والشر مـجرد وهم. ولكننا فى هذه الحـالة قد لاحظنا أن العـالم يفقـد قـيـمـته الحـقـيـقـيـة تماما، وإذا كـان الشر الخلقى ، الموجـود فى نفس الإنسـان المخطئ ليس وهمـا ، فكيف يسـتطيع النظام الإلهى أن يكون خيـرًا ومـنتصـرًا فى الوقت نفسه فى عالم ملىء بهذا القدر من الرذيلة؟ إن الإجابة التى قد نحصل عليها لا تكون بالنظر للرذيلة ذاتها، وإنما بالرذيلة الكامنة ، أى للغواية والإغراء – ففى عالم أفعالنا ذاتها لدينا الخبرة المستنيرة التى يمكن أن توضح لنا التكوين المتناقض لكل العـالم الخلقى، فـقـد لاحظنا عند دراسـتنا "لهـيـجل" أن الإنسـان المعـرض للغـواية هو الوحـيد الذى يسـتطيع الحـصـول على الفضـيلة ، فـمـثـلاً إذا شـعـرت بدافـع شـرير فى باطنى، فإنى أكون قد أكتشف شيئا مكروها، وبغيضا ، ومؤلمًا ومرعبا، شيئا إذا نُظر له فى حد ذاته لا يمكن أن يكون جزءًا من الأخلاق الخيرة، فإذا ما تسامحت مع هذه الرغبة ، وأعلنت انها مجرد وهم فإن تفاؤلى الأخلاقى يكون معرضًا لندم "عاموس"

الذى يبكى حزنا على كل هذه التبريرات للنظام الإلهى ، ولكن لنفرض أنى قد قمت بمقاومة هذا الباعث الشرير، وكرهت هذه الرغبة، وتحكمت فيها وتغلبت عليها وقمت بكبتها ، فإن فى اللحظة نفسها التى أمارس ذلك، أى فى اللحظة نفسها التى ألعن فيها هذه الرغبة وأرفضها ، أجعلها جزءًا من فضيلتى أو خيرى الأخلاقى الأوسع. إن تبرير وجود رغبتى الشريرة يأتى فى اللحظة التى أنفر منها أو ألعنها، فرفض ولعنة وهزيمة الإرادة الشريرة يجعلها جزءًا من الإرادة الخيرة. وهنا يظهر التناقض الكامن فى كل إرادة فى جانبها الأخلاقى وليس الفنى، فهناك عناصر فى العالم الخير إذا نُظر لها بصورة فردية فإنها يجب ألا تكون موجودة فيه، أى إذا نظر فيه لذاتها ، تكون مكروهة ومنبوذة ، وموضوعًا للغضب، ولكنها تصبح جزءًا من عالم الإرادة الخيرة، حينما يتم كراهيتها ، ولعنها ، والتغلب عليها. إن العالم الخير ليس عالم البراءة الكاملة، ولا يتجاهل الشر، وإنما يحويه ويتغلب عليه .

فإذا ما صح ذلك الأمر بالنسبة لرذائلنا الكامنة أو الباطنية ، وللإغراءات التى نقاومها، أى إذا كانت جزءًا ضروريًا من النظام الأخلاقى طالما كانت مرفوضة وملعونة ومكروهة من وعينا الخلقى، أفلا يحق لنا السؤال عن لماذا لا يكون هذا هو الوضع نفسه بالنسبة لرذائلنا الفعلية مع إضافة مزيد من الحزن والرفض والكراهية لهذه الرذائل؟ ألا يوجد مثل هذا المعنى فى اللاهوت التقليدى ، ويقول بأن حتى الرذيلة موجودة من أجل مجد الله، ولكن هذا المجد لا يتم تبريره من خلال تجاهلها وإنما من خلال الانتصار عليها ولعنتها؟ ألا يمكن أن يقول العاصى بأنه جزء من النظام الإلهى ، ولما كان النظام كاملاً فلابد أن تكون رذيلتى مجرد وهم؟ الواقع أننا لا نوافق على أن الرذيلة وهم . ونقول إن مثاليتنا تجعل من الذات الإلهى شخصًا متعاليًا فيه ومن أجله تحيا كل الأشياء ، والأشخاص والأفعال، ولذلك يحق لنا تبرير النظام الأخلاقى الإلهى الذى يؤكد على أهمية الرذيلة وفى الوقت نفسه على كمال الأخلاق الإلهية . ونقول للعاصى بأنك تعد جزءًا من إرادة الله الخيرة، التى تكون علاقتها بك مثل علاقة الفضيلة بالباعث الشرير فى سريرة الإنسان الفاضل، فالرذيلة جزء من خيريته، ولعنة حياتك ، وكراهيتها تحقق خيرية الله. حقيقة أن الله يحبك طالما كنت إنسانا عاقلاً ، ولكن حين تتمرد وترتكب المعصية تعد جزءًا من النظام الأخلاقى الكامل ، ولكن ليس

لأن رذيلتك وهم ، وإنما بسبب معرفة الله لك ولرذيلتك وكراهيته لها ، والانتصار عليك ، إن علاقة رذيلتك به تشبه علاقة مخاوف الرجل الشجاع بشجاعته المنتصرة ، وعلاقة ضعف الرجل الفاضل بالاحتقار والازدراء الذى يشعر به وعيه تجاه هذا الضعف . فبسبب وحدة الذات اللامتناهى التى تقول بها المثالية يستطيع الكمال العضوى لك أن يبرر الرذيلة بازدرائها ، وبأن يجعلها جزءا من نظامه الأخلاقى بكراهيتها، ويربطها بكراهيته لكل شرور العالم المتناهى، وببقائه فى كماله الأبدى بعيداً عن التناقض الأخلاقى الكائن فى العالم الزمنى، وبسبب أن كل تناقض أخلاقى فى العالم المحدود يتم القضاء عليه ، ولعنته، وأخيراً تجاوزه والتعالى عليه . فأيا ما كنا فما نحن إلا جزء من الكمال الإلهى، ولكن أى جزء؟ هل نكون الجزء الذى يتم إزدراؤه ، واحتقاره ولعنته من قبل الذات العضوى ، الذى يتم تبرير كماله فى هذه الحالة من خلال شجاعته واحتقاره وكراهيته لنا ؟ إذا كان الأمر هكذا ، فمهما كانت رذيلتنا فهى جزء من النظام الأخلاقى ، هذا النظام الذى لا يوجد إلا من خلال الانتصار علينا ، ولا حياة لنا إلا بسبب احتقار الذات الكامل الذى يضمنا، وفى هذه الحالة، نساعد أيضا فى كمال الله ، ولكن مثلما يساعد الباعث الشرير فى تشكيل الذات العليا المنتصرة للقديس، وبهذه الطريقة نشارك فى مجد الله وعظمته بوصفنا عصاة نستحق غضبه . ولكن ألا نستطيع أن نختار الخير؟ من الواضح أن ذلك ممكن ولكن فى هذه الحالة نستطيع أن نشارك فى النظام الإلهى بوصفنا رسلاً للخير، وصناعًا له ، نخدم الخير ولا نقضى عليه، ونشارك فيه ولا نتمرد ،ويحبنا الله ولا ينفر منا .

لقد حاولت أن أبين لحضراتكم كيف تقدم لنا المثالية من منطلق تعريفها للذات الإلهى بأنه الشخصية العضوية الواحدة التى نوجد فيها كلنا ونحيا من أجلها، تستطيع أن تقدم حلاً لهذه المشكلة الدينية التى فرضت نفسها منذ قديم الأزل ، وأن تقدم مركبًا يضم فى صميمه التفاؤل الأخلاقى والتشاؤم الخلقى وكلا من التصوف الدينى السلبى والنشاط الدينى الإيجابى ، ويحوى الإيمان فى كمال إلهى أبدى مع الرغبة فى فعل الصواب فى العالم الزمنى . إن كل هذه الأمور تعد صحيحة وصائبة ، طالما تم تفسير وجود الرذيلة بأنه يشبه وجودها داخل سريرة فاعل الشر أو العاصى . وأخيرا مازال هناك جانب آخر من مشكلة الشر ، تعتبر من وجهة نظرنا

المحدودة أكثر غموضا من هذا الجانب الذى انتهينا من توضحيه ، وسوف أنتقل لمناقشته قبل أن أختم حديثى .

- ٥ -

ولئن كنت لا أشعر بأنى قد عرضت لأقوى حجج التشاؤم ، أو للخطورة الحقيقية لمشكلة الشر الأبدى، فذلك لأنى كنت عندما درست مثل هذه المسائل مع بعض أصدقائى الذين كانوا قد عايشوا المشكلة معايشة جادة وواسعة ، قد وجدت أنهم سواء كانوا قد تعرضوا هم أنفسهم للتشاؤم أم لم يتعرضوا ، كانوا يميلون لاعتبار طريقة تناولنا وعرضنا للمشكلة بهذه الصورة مسألة كافية وشاملة تماما. إن الشخصية التى تطرح مثل هذه التساؤلات المتعلقة بقيمة الحياة شخصية ذات طابع حزين ، وتتمتع بذكاء حاد، فلا تتوقف عن التساؤل والمناقشة ، وتلقى بظلال التشاؤم على هذا الفكر أو ذاك دون الشعور بالندم ، ترفض الإجابات السهلة البسيطة ، وتجد المذاهب الفلسفية متزمتة وخالية من الروحانية ، والواقع أن الخبارت المؤلمة العابرة ، والتجارب الفاشلة البسيطة ، والعاطفة المجروحة ، أو الشعور بالندم لا يمكن أن يحقق الإحساس الحقيقى بمعنى مشكلة الشر ، حتى الندم الذى صورته قصيدة " لانيير" لا يبين لنا بوضوح ما إذا كان الجحيم مكانه فى هذا العالم. فى الواقع إن البحث عن المكان الذى توجد فيه أسوأ مشكلات الحياة ، يعد بحثا مضنيًا وخبرة سيئة، وبالرغم من حب العقل الإنسانى للبحث لم أجد من تصدى لهذه المشكلات العميقة . إن أصحاب القلوب الطيبة الذين لم يذوقوا مرارة كل حقيقة عليا دائما ما يتعجبون لمن يستطيعون الشك فى قيمة الحياة، ودائما ما يعتبرون مثل هذه الأمور التى نناقشها نوعًا من المرض، وهناك الكثير من الناس الذين أكن لهم الاحترام ويعدون من أصحاب الأهداف النبيلة والنفوس الطيبة يعتبرون كل بحث فلسفى فى مثل هذه المسائل شيئا خطيرًا أو بحثًا لا طائل منه، والبحث عن معنى الحياة بحث لا جدوى منه، ويرون أن التساؤل عن لماذا نحيا ، وعن واجبنا فى الحياة، ولماذا يستحق واجبنا القيام به ، وكيف يتم تفسير الشر، كلها مسائل وتساؤلات لا قيمة لها ، فإن تسأل لماذا؟ يعنى التردد ، والحلم ، والتأمل ، وتعكير صفو الحياة ، فالعمل أفضل من التساؤل والتفكير .

وهناك طريقة أخرى ننظر بها للحياة وهى الطريقة التى نود التأكيد عليها، طريقة الذين يبحثون عن إجابات نهائية ، ويفضلون الشك إذا لم يحصلوا عليها، حتى وإن كان الشك يعنى وقوعهم فى اليأس . إن التشاؤم بمعناه الحقيقى لا يكون قاصراً على من يصعب إرضاؤه من الناس، وإنما يتصف به الإنسان إذا جاز لنا استعارة تعبير هيجل ، الذى لم يكن يخشى هذه اللحظة أو تلك من حياته ، وإنما يحيا الخوف بطبيعته ، أو صار جزءاً من كيانه ، وبات هياباً طوال حياته ، حتى اهتزت ثقته فى كل شىء. فهناك خبرات فى حياتنا تسبب لنا مثل هذا الشعور، وحين تتفجر المياه من الأعماق وتجرف السيول كل شىء فإننا لا نحزن على هذه البقعة أو تلك من الأراضى الخضراء التى تغمرها المياه، وإنما بسبب ضياع المياه التى تغمر قمم أعلى جبالنا. وتستطيع أن ترى فى حياتنا العادية أننا نرغب فى العديد من الأشياء رغبة شديدة أو ضعيفة ، وتخلط الحياة بين المتع والآلام ، ولكن لا يوجد شىء ثابت فيها أو لايمكن أن تبدل ، ويأخذ مكانه غيره. لذلك نشعر بالرضا والسعادة العقلية ، لأن كل شىء فى عالمنا له ثمنه وقيمته وتسطيع الحصول عليه بالعمل ، ولا يوجد شىء لا تستطيع إرادتنا الطيبة تبديله، ذلك ما يسميه الفهم العام بالتفاؤل ، وإن كان به نوع من المبالغة وعدم الدقة. والواقع أن المزاج الشخصى الذى يتقابل معه هو المزاج الذى يبحث دائما عن المعايير المطلقة ، ولا يجدها المزاج الذى يرفض الرضا بهذه الأشياء الطيبة الخيرة التى يمكن الحصول عليها، لأنه يسعى لخيرات الروح التى لا تقدر بثمن. هذا المزاج المقابل ، أى هذا التشاؤم الأصيل يشبه فى طبيعته مزاج من يبحث عن حقيقة الله ولم يجدها ، إنه يأس من يبحث عن خطة للحياة ، ويرى أن حياتنا العادية لا خطة لها، وأنها وليدة الصدفة والحظ، إن هذا اليأس هو أول بادرة تشعر بها القلوب المخلصة للروح ، ومن لم يشعر بها لن يعرف ما يجب أن تتضمنه التجربة الدينية العميقة ومن شعر مرة بها (أى بالمعنى العميق للحياة) لن يغير شعوره ، بالرغم من الكآبة التى قد يشعر بها من أجل تفاؤل ساذج ، وسعادة زائفة خالية من العذاب . ففى اعتقاده أن من الأفضل له ظلام هذه الأمواج المتلاطمة من عالم تسوده السذاجة والتفاهة ، وأن يشعر بروح الهزيمة أفضل من التشبع بأفكار خيالية لا قيمة لها.

إن هذا الشك الكامل ، أو هذا التساؤل الذى نمارسه الآن من المسائل التى لم نقترب منها فى محاضراتنا السابقة، إذ يرى هذا الشك أنه من السهل نقض آراء المتفائلين الدينيين من نمط "لانيير" ومن السهل التخلى عن الاستكانة الصوفية بل ومن السهل أيضا بالنسبة للمثالى ، تبرير وجود الشرور فى العالم المحدود ، خاصة البسيطة والأقل ضرراً، ولكن مازالت هنا أبواب مغلقة أمامنا ، ولا نستطيع النفاذ منها . إن البصيرة الأبدية للعارف بكل شيء قد تنظر نظرة اطمئنان للتغير الدائم فى لحظات حياتنا ، ففى عالمه توجد التغيرات المستمرة وعدم الاستقرار أو الرضا، ومع ذلك قد يرى فى كماله ، أن كل شيء خير. ولكن هناك شرطًا واحداً يجب أن تخضع له هذه الصراعات ، إذا كان لها أن تتوافق مع هذا الحل لمشكلتنا إذ لابد أن تكون واضحة، فإذا ما تحقق ذلك الوضوح لهذه الصراعات فإن الفرق بين الجانب الزمنى والجانب الأبدى سوف يمثل مساعدة كبيرة لنا. وتوبة مرتكب الرذيلة أو ندمه على فعله مسألة قد لا تثير اهتمامنا بقدر كبير، فلقد مارس الرذيلة ، وعرض لنا قواعد اللعبة، وأحيانا ما يدرك العاصى وضعه ويرفض الندم ويعلن استعداده لتحمل أحزانه وأخطائه الأخلاقية .

فأسوأ مآسى العالم ، هى مأساة الصدفة العمياء أو القاسية التى قد يبدو كل شيء روحانى من حولنا خاضعًا لها أى مأساة اللا معقولية الشريرة لكثير من المصائب، فالعدو الواضح تستطيع مواجهته. والرغبة فى فعل الشر تعد بالفعل مسألة ضرورية للشعور بالروحانية، ولكن غباءنا وجهلنا والأمراض الفتاكة، وسوء الفهم الذى يفرق الأحباء والأصدقاء، والقرارات الخاطئة التى تؤدى إلى تدهور الدول ، كل هذه الأشياء نصاب بها ونشعر بمرارتها أكثر من أى شيء آخر، ليس بسبب أنها تصيبنا بمزيد من الألم ، وإنما بسبب سخافتها وهزليتها ولا معقوليتها ، إنها أمور لا تستحق حفز الهمم من أجلها ، وليست مجرد آلام ونواتج وجودنا المتناهى ، التى نستطيع أن نتعلم بسهولة عملية مواجهتها مثلما يستطيع الإنسان تجاهل الألم العضوى. إن هذه الأشياء لا تجعل حياتنا تعيسة أو مؤلمة، بل بشعة وقبيحة وتافهة ، إنها تشبه الحفنة الوضيعة من الفرسان التى هزمت "لانسلوت" حين كان يضرب فى الأرض يائسًا بحثا عن الكأس المقدس (٦) .

قد يعرف بعضكم قصيدة "صلاة الأحمق" التى باتت مشهورة بسبب اتساع دائرة المعجبين بالمؤلف. لم يكن المؤلف نفسه سعيد الحظ؛ فقد رحل الآن عن عالمنا، وقد عرفته جيداً ، فكان مدرساً نابغًا ثم صديقًا حميماً . لقد جاءت كلمات القصيدة نابعة من القلب ، وبالتالى جاءت معبرة عن المشكلة التى تناولناها تعبيراً صادقًا ، تقول القصيدة :

"بدأ الاحتفال الملكى

وأراد الملك نوعًا جديداً من التسلية

فصاح قائلاً للمهرج

أيها السيد الأحمق ، اركع أمامنا

وصل من أجلنا

رفع المهرج قبعته للتحية

ووقف أمام أفراد البلاط الساخرين

والذين لم يستطيعوا رؤية

ابتسامته المريرة من وراء

القناع الملون الذى يرتديه

حنى المهرج رأسه وركع على ركبتيه

أمام كرسى الملك الحريرى

وقال بصوت متهدج

"سيدى كن رحيما معى

فأنا الأحمق"

إن شفقة القلب

تبدل حمرة الخطأ إلى بياض

فلابد من العصا لكى نبرأ من الرذيلة

ولكن سيدى ، كن رحيما

مع الأحمق.

إن الذنب لا يعترض سبل الحق والصواب

ولكننا بالأخطاء التى نرتكبها

نفصل بين السماء والأرض

فمازالت الأقدام الثقيلة تسير فى الوحل

تهشم الورود والزهور دون رحمة

ومازالت النيات الحسنة

تنهش قلوب الأصدقاء

إن الحقيقة التى تظهر فى زمان غير زمانها

لا يعلم أحد مدى خطورتها أو قيمتها

والكلمة التى لم نقلها بعد

لا يوجد من يستطيع أن يدرك معناها

لايجب أن نطلب الصفح عن أخطائنا
فسوط العقاب سوف يمحوها
أما رذائلنا وزلاتنا
سوف نحملها معنا إلى السماء

فلا يوجد فى الأرض ترياقا لرذائلنا
فيمجد الناس الشرير، ولا يعاقبون
إلا من نفذ إرادته ،
ولكن يا سيدى :
كن رحيما معى ، فأنا الأحمق ".

أعتقد أن صديقى (٧) قد وضّح وضع مشكلة الشر بصورة أفضل من تلك التى عرضها بها "لانيير" وذلك لأن صديقى الذى كتب هذه الكلمات ، قد لمس عنصرا من العناصر الكامنة فى الحياة، وتسبب أسوأ مآسيها. فالشاعر الذى سطر هذه القصيدة والذى أعرفه معرفة وثيقة كان شديد الحساسية تجاه الناس الذين يسعون لتفتيت كل قيمة روحية، وقتل أطفالنا ، ومحو ذكرى أبطالنا، وتحطيم قلوب المؤمنين فيحارب الأخ أخاه، وتعم الفوضى فى المجتمع ، وتتحطم مثلنا العليا الواحد تلو الآخر، والمشكلة الحقيقية أنهم حين قيامهم بمثل هذه الأعمال لا يفعلون ذلك عن وعى ، أو سبب باعث واضح لديهم ، وإنما بسبب الغباء والجهل، وأذكر أن صديقى قد استخدم هذه الواقعة المشئومة للهزيمة كمعيار لاختيار درجة روحانية الأشياء وخيريتها . فكان يقول: إذا كانت خيرة حقا ، فإن أصحاب العناد والصلف سوف يهاجمونها . وفى أحد المرات حين هوجم بكراهية شديدة من قبل الناس بسبب تبنيه لقضية خيرة ، قلت له بنوع من الشفقة والتعاطف معه ، لماذا تبذل هذا الجهد من أجل تحقيق مصلحة وخير أناس

لا يـقـدرونـك ولا يفـهمـون ما تقول ؟ إنهم لا يستـحقـون هذه الأعمـال الخيـرة التى تقدمـها لهم لأنهم لا يقدرون مـعـاناتك والمشكلات التى تتـحملها من أجلهم؟ لم تلقى بحبات اللؤلؤ أمام الخنازير؟ إنهم سوف يهاجمونك ولن تنال منهم إلا شراً . أجاب صديقى "ولكن يا رويس لن يستطيع المرء أن يعرف أنها حبات لؤلؤ إلا عندما يشعر بالأنياب تمزق جسده ".

قد يقول قائل بأن هذا التفسير يجعل مشكلة غباء طبيعتنا الإنسانية ومصيرنا مشكلة عاطفية، أليست تقلبات الحياة جزءا من مصائبها وآلامها؟ ألا يحق أن نرثى لهذه الحارثة وحدها؟ أجيب بأن الألم من اللامعقولية العمياء للمصير لا تجعل الروح المستنير يتخلى عن الله، أو عدم وجوده فى العالم. قد يشعر الفرد بالألم من قضية معينة ، وقد يشتكى ، ولكنه يظل متمسكا بها حتى النهاية، ولا يرثى لها عندما تنتهى، ولكن تقلبات الحياة ، هو ما يجعلها تبدو حلما شريرا . فالرعب من الأمراض الوراثية الذى نتعرض له دائما، والرذيلة التى يرتكبها فرد معين، وما تتركه من آثار مادية وانحلال خلقى، والخيانة التى قد تفسد أقوى القضايا الروحية ، وكل هذه الأمور المألوفة فى عالمنا الزمنى- أمن السهل القول بأن هذه الأشياء جزءاً من قيمة العالم الروحى ؟ من الواضح أنها لا تجعل العالم له قيمة روحية أو عالما رزينا، بل عالما جديرا بالازدراء، تافها ولا معقولاً ، فالشر الأخلاقى الذى يقوم به فرد ما تستطيع أن تواجهه وتتحداه ، حتى إن كنت أنت نفسك من ترتكب هذا الشر، تستطيع القول فى هذه الحالة ، بأن هذا عدوى الطبيعى ، أعرفه وأعرف سبب وجوده ، وأنفر منه وأتحداه وأستطيع هزيمته. ولكن الذل والانهيار الذى قد يصيب ضحية العاصى ، كيف تتحدث عنه؟ وفى عالم لا يخلو من مثل هذه الأشياء، طالما أن نظامه خاضع لحوادث الطبيعة الآلية ، فهل هناك أى عمل يمكن القيام به غير الشفقة على تفاهته ؟

إننا نواجه هنا العدو الذى قال فيه شيكسبير فى إحدى قصائده :

"لقد أصابنى الإعياء من كل ذلك، وأتمنى موتا هادئا"(٨) .

تلك هى شكوتنا الدائمة من اللحظات السوداء ، طالما كانت مآسى حياتنا تظهر لنا بوصفها مآس أخلاقية، إذا كانت رذيلتها فقط هى التى تبعدنا عن الله ، ألن يخشى الإنسان دائما مواجهته؟ إن الشيطان الحق ليس جريمة، وإنما الصدفة العمياء؛ لأن

هذا الشيطان لكى يعلمنا القسوة والشك ينكر وجود الله ويجعل عالمنا الذى يبدو مأساة روحية مجرد عالم مخيف موحش. وأن ترى هذا الجانب الموحش من عالمنا فتواجه معنى التشاؤم الحقيقى للحياة ، لأول مرة فى حياتك .

- ٦ -

إذا كانت تلك هى الحقيقة العميقة والنهائية لمذهب التشاؤم فأى عزاء بقى أمام من ابتلى بمرض أو مصيبة لا أمل فى الشفاء منها ، أو من يزال يبحث عن الحقيقة لمساعدته وسط فوضى هذه الروحانية المهزومة؟ إن المرء لا يستطيع التحدث عن هذا النوع من الشك إلا بلغة شاعرية مرهفة ، فيخشى الجبناء مصائب القدر ، ويهرب المذنبون والعاطفيون من العقاب ، ويودون التخلص من الجزاءات التى قد تطبق عليهم بسبب رذائلهم ، ولكن الذين يتساءلون ويرثون لهذه اللاعقلانية العاطفية للعالم ، هم أصحاب أرق النفوس ، وأنبلها فلا يتحدثون عن بطولات زائفة ، ولا يتراجعون أمام مصائب وآلام القدر إذا كان تحملها ضروريا لخدمة الله ، ولكنهم لا يستطيعون تحمل شياطين الصدفة واللاعقلانية. أيستطيع المرء أن يؤكد بصورة عقلانية بطريقة معينة وبصورة لا نعرفها ، أن الذات اللامتناهى تجعل مواجهة وتحمل هذه الشياطين مسألة واضحة ؟ وأن الفوضى التى نحياها تعبر عن نظامه ، ومهزلتنا مسرحيته ، والرعب الذى يصيبنا روحانيته ؟ أيمكن أن يكون مصيرنا وما يحدث لنا معبرا عن عقلانيته، والفوضى التى نواجهها تعبر عن نظامه ؟ الواقع أننا نستطيع استنتاج ذلك وفهمه، إذا تذكرنا ، أنه فى إطلاقه لا يشعر بغربة هذه الأشياء عنه ، أو أنها مفروضة عليه من الخارج ، فيتحملها مثلما نفعل، وينفر منها مثلما يجب أن نفعل ، ولكنه يعرف عنها ما لا يستطيع معرفته عنها فى حياتنا المحدودة ، وهل إذا عرف أنه يرغب هذه الأمور المرعبة لنفسه يستطيع أن يعرف سبب رغبته ؟ وإذا لم يكن فى مقدورنا مواجهة هذه الأمور ، ألا يستطيع مساعدتنا ؟ ومن يستطيع حل كل المشكلات ألا يقدر على حل هذه المشكلات؟ الواقع إن كان هناك عزاء فى حياتنا المحدودة فذلك عزا ؤنا الوحيد ، فلا نستطيع من وجهة نظرنا المحدودة أن نجد تبريرا لهذه الأمور وتلك الرغبة من

جانبه، ولا نرى من جانبنا أنها تجسد نظاما أخلاقيا صارما، وإنما نرى فيها مظهرا لوجود شيطان لا نستطيع مقاومته، وإن كان يجب عدم وجوده فإننا لا نستطيع أن نفعل شيئا لإزالة وجوده والقضاء عليه، وإذا كانت نظرتنا لحقيقة "اللوجوس" تقوم على أى ضمان تجريبى فمن المؤكد أنها سوف تواجه الفشل . ولكن إذا توفر لنا الإدراك الصحيح للمثالية العميقة نستطيع بمعرفته القضاء على الفوضى فى حياتنا ، فهو ذاتنا الإلهية الحقة ، ونستطيع أن نسمعه يقول لنا: يا من أصابك اليأس، لا تحزن ، فيأسك يأسى ، وحزنك حزنى ، وألمك ألمى، وأشعر بكل آلامك لأنها جزء منى ، أعايشها وأحياها، وأستطيع الانتصار والتغلب عليها. إن هذه العبارة التى تنطق بها الذات، نستطيع أن نثق فيها؛ لأنها خلاصة كل النظرة المثالية . إن هذا الفكر الذى يقول بهذا الإله المعانى ، والذى يمثل ذاتنا الحقة نفسها، وجسده مخضب بجراح العواطف التى سببها له الحمقى الكارهون ، أقول إن هذا الفكر هو نفسه الذى عبرت عنه المسيحية التقليدية وعلمته للعالم بصورة رمزية، ولا يستطيع تفسيره تفسيرا عقليا إلا أصحاب الفكر المثالى. فإن لم يكن "اللوجوس" حياتنا الكاملة، وشيئا يختلف وجوده عن وجودنا ، وإلهًا خارجيا بعيداً عنا، ولا يتمثل فى وحدة نفوسنا ، ومعزولا عن حياتنا الفوضوية وآلامنا ، فإننا بالتأكيد لن نهتم به ، ولا جدوى من وجوده، لأن فى هذه الحالة سوف يكون سلامه الأبدى نوعا من القسوة ويمثل ضربا من اللامبالاة، وكماله سبب ليأسنا، ورفعته وسموه دليل على ضعفنا وعجزنا. ولذلك فنحن هو، وهو نحن، يتعذب ويصاب لنا ومن أجلنا. هزائمنا هزائمه. ومع ذلك ، وبنظرة مجاوزة للزمن، تجمع ماضى ومستقبل كل العصور وعوالم لا حصر لها، استطاع وسط كل مصائب الزمان وآلامه أن يجد سلامه وسلامنا. يقول لنا "إن السلام الذى أهبه لكم، لا يستطيع العالم أن يمنحكم إياه". وهكذا نصل أخيرا لما كان المتصوف يبحث عنه. فما ضاع فى الزمان يكون موجودا لديه فى أبديته، فعنده لا يُفقد شىء .

أخيرا أعلم تماما عدم قدرتى على إقناعكم بكل هذه الأشياء ، فالإقناع الفلسفى يحتاج لتفصيلات أكثر من تلك التى سمح الوقت بعرضها ، ولذلك اكتفيت بعرض الخطوط العامة. وأعلم أيضا أن مثل هذه الحقيقة ، يجب أن تقدمها الفلسفة وتقنع بها من لديهم الاستعداد للإنصات والفهم ، ومع ذلك نستطيع القول إن العرض قد حاول

قدر الإمكان الجمع بين المعارف المتناثرة فى التاريخ، ونسجها كلها فى معزوفة واحدة. وتشارك كل من "إسبينوزا" و "شوبنهور" و "بركلى" و"فشته" ، و"كانط" و "هيجل" فى النتيجة التى وصلنا إليها، فقد وجدنا فى عالم الشك يقينًا واحداً وما عداه مجرد فروض، "فاللوجوس" هى التعين الوحيد. فالمقولة الفلسفية القائلة "بأن هذا العالم هو عالم اللوجوس" قد قدمت إجابة شافية لكل أسئلتنا ، وهى إجابة كان الأمل يحدونا للحصول عليها. فكل ما عداها باطل. ففي عالمنا ، وعلى هذه الأرض تظهر عظمة الروح الذى لا ينتهى عمله، ومثلما يحوى الأحزان والآلام يحوى الضياء والحياة والسلام ، فكل شيء له وفيه .

# الهوامش

(١) يجدر الإشارة هنا إلى مذهب "فون هارتمان" عن الطبيعية المزدوجة الخاصة باللاوعى، والإرادة والحكمة، المحاضرة السابقة عرضت بها الأسباب التى دفعتنى لعدم الفصل بينهما وقد يوجد بعض التشابه بيننا فى الأفكار. فلقد حاولت مثله أن أقيم مركبا من أراء "شوبنهور" ومن يسمون بالفلاسفة بعد "كانط" ومن أراء ما يسمى بالعلم الحديث. والواقع أن الآراء التى قد توصلت إليها لم تكن نتيجة التأثر بأفكاره ولكن لابد من الاعتراف بأسبقيته فى التوصل إليها.

(٢) لانبير سدنى: ١٨٤٣ - ١٨٨١ شاعر أمريكى ربط الشعر بالموسيقا. (المترجم)

(٣) المقصود كتاب "محاكاة المسيح. (المترجم)

(٤) رباعيات عمر الخيام. ترجمة إدوار فتزجرالد. الجزء العشرون. (المترجم)

(٥) شللر ، برسى باتش: (١٧٩٢ - ١٨٢٢) من قصيدة "أودنيس". وهو شاعر رومانسى إنجليزى . (المترجم)

(٦) أسطورة من أساطير العصور الوسطى مؤلفها توماس مالورى. (المترجم)

(٧) يقصد الشاعر وربما كان أحد زملائه من أعضاء هيئة التدريس. (المترجم)

(٨) من قصيدة "الحاج الولهان" لشيكسبير. (المترجم)

# الملاحـــــق

# الملحق الأول

## المنهج الدراسى

لقد تم الاستغناء عن وضع قائمة شاملة للمراجع المتعلقة بالموضوعات التى تم تناولها فى هذا العمل وفق الخطة المعدة له، ولقد كان قد تم إعداد ورقة تشمل الخطة الدراسية وبعض الملاحظات، وتحتوى على بعض المقترحات التى تتعلق بأى دراسة مستقبلية لمثل هذه المشكلات ، والمفكرين الذين تمت دراستهم فى هذه المحاضرات، وتوزيعها على المستمعين ، ولقد تمت مراجعة هذه الورقة وعرضها بوصفها ملحقا لهذا العمل ؛ لأنها كانت مختصرة وناقصة إلى حد ما، وطبيعة هذا العمل قد تكمل هذا النقص وتفسر كثيرا من الموضوعات التى وردت بها. فحقيقة أنها تضمنت كل المحاضرات التاريخية ، إلا أنها بالنسبة للمحاضرات التى تعرضت للمذاهب الفلسفية لم تقدم إلا أفكاراً مختصرة وملخصاً موجزاً عنها.

### الأهداف العامة لهذه الدراسة

١- تقديم أوصاف شخصية لبعض المفكرين المحدثين الجديرين بالذكر.

٢ - عرض شامل وبأكبر قدر ممكن من الوضوح عن طبيعة مسلكهم حول الموضوعات الكبرى للإنسانية.

٣ - توضيح بعض المشكلات الروحية الهامة لعصرنا فى ضوء هذه الدراسة .

# المحاضرة الأولى

١- المهمة العامة للفلسفة .

٢- تنوع الفلاسفة واختلافهم ومجالات إخفاقهم .

٣ - القيمة الإيجابية للفلسفة .

٤ - الوجود والجوانب المتعددة للحقيقة .

٥ - العنصر الشكى فى الفلسفة وعلاقته بالهدف الإيجابى للدراسة .

٦ - ضوابط الدراسة وحدودها .

# المحاضرة الثانية

## فترات الفلسفة الحديثة

فترات الفلسفة الحديثة ، خصائص الفترة الأولى

وتوضيحها بعرض الجانب الدينى لفلسفة "إسبينوزا"

١- فترات الفسلفة الحديثة .

٢ - ملاحظات عامة عن الفترة الأولى.

٣ - إسبينوزا بوصفه نموذجا للفترة الأولى: حياته وشخصيته.

٤ - علاقة إسبينوزا بالمشكلات الدينية، والتمييز بين نمطين للوعى الدينى ومصادر كل منهما ، بما فيها الكتاب الدينى المسمى بـ "محاكاة المسيح" .

٥ - إسبينوزا بوصفه ممثلاً لأحد هذين النمطين من الوعى الدينى ، والتوافق بين مذهبه الصوفى ومذهب المحاكاة.

٦- مذهبه بوصفه نتاجا لاهتمامه الدينى ، ومفهومه عن "الجوهر" ، و"النظام الأزلى" و"الجسم والعقل"، الخبرات الصوفية القائمة على المناهج الهندسية .

٧- مثل إسبينوزا الأعلى عن الإنسان الحكيم ومحبة الله.

**ملاحظات :**

فترات الفلسفة التى تم تحديدها هى :

١- فترة المذهب الطبيعى والمذهب العقلى: من جاليلو إلى إسبينوزا ، وكانت الطبيعة الخارجية محور اهتمامها ، وخصائصها العامة هى :

( أ ) اعتقادها بأن كل نظام الطبيعة يخضع لقوانين آلية ثابتة.

(ب) إيمانها بأن العقل الإنسانى قادر على معرفة الحقيقة المطلقة.

(جـ) إعجابها بتطبيق المناهج الرياضية فى الفلسفة.

٢- فترة الاهتمام بدراسة الحياة الباطنية : من "لوك" إلى "كانط" ، وأهم خصائصها:

( أ ) تحليل نقدى لقدرات العقل الإنسانى .

(ب) نمو المذهب الشكى .

(جـ) الاتجاه لإعادة بناء كل المذاهب.

٣ - الفترة الحالية للفلسفة : من كانط إلى العصر الحاضر.

بدأت عند نهاية الفترة النقدية السابقة . تتجه لدراسة الحياة الباطنية ولكن فى مرحلة متأخرة منها، ظهر الاتجاه لدراسة الطبيعة الخارجية ومحاولة فهمها ، تأثرت كلها بالعلم الطبيعى وبالدراسة الجديدة للتاريخ وبالتالى حاولت تطوير فكرة التطور. كانت مشكلتها الرئيسية محاولة التوفيق بين معرفتنا بالطبيعة الخارجية وفهمنا للحياة الباطنية للإنسان أو محاولة التركيب والجمع بينهما .

## الأحداث الرئيسية في حياة إسبينوزا:

ولد فى عام ١٦٣٢ . وطرد من الكنيسة ١٦٥٦ ، ونشر العمل الفلسفى الأول (مبادئ الفلسفة الديكارتية) ١٦٦٣ ، رسالة فى اللاهوت والسياسة ١٦٧٠ ، ورفض التدريس فى هايلدبرج ١٦٧٣ . توفى عام ١٦٧٧. نشرت مقالته الرئيسية فى

الأخلاق بعد وفاته ١٦٧٧ . وكان قد عاش فى بداية حياته فى أمستردام، ثم انتقل إلى مدن هولنده الصغيرة ، ثم مات فى هاج .

تم ترجمة أعماله الرئيسية إلى الإنجليزية فى مكتبة بون فى مجلدين ، وتعد دراسة "بولك" (حياة إسبينوزا وفلسفته - لندن ، ١٨٨٠) وكتاب "مارن "(دراسة إسبينوزا) ، و"كتاب جون كيرد" (إسبينوزا ، إدنبرج ، ١٨٨٨) من أفضل الشروحات والتعليقات لفلسفة إسبينوزا .

ثم إضافة تواريخ حياة العديد من المفكرين المحدثين لعمل المقارنات وهى :

| | | | |
|---|---|---|---|
| مونتانى | ١٥٣٣ - ١٥٩٢ | جاكوب بوهم | ١٥٧٥ - ١٦٢٤ |
| جوردانو برونو | ١٥٤٨ - ١٦٠٠ | هوبز | ١٥٨٨ - ١٦٧٩ |
| بيكون | ١٥٦١ - ١٦٢٦ | ديكارت | ١٥٩٦ - ١٦٥٠ |
| جاليلو | ١٥٦٤ - ١٦٤١ | باسكال | ١٦٢٣ - ١٦٦٢ |
| كامباتلا | ١٥٦٨ - ١٦٣٩ | لوك | ١٦٣٢ - ١٧٠٤ |
| كبلر | ١٥٧١ - ١٦٣٠ | مالبرانش | ١٦٣٨ - ١٧١٥ |

## المحاضرة الثالثة

## إعادة اكتشاف الحياة الباطنية من إسبينوزا إلى كانط

مقدمة لأهم خصائص هذه المرحلة ، بوصفها مرحلة تميزت بالتحليل والشك ودراسة الحياة الباطنية وتناولت:-

١- قيمة الشك فى الفلسفة .

٢ - مشكلة الأفكار الفطرية: نشأتها والمراحل الأولى للفلسفة الحديثة .

٣- معالجة لوك للمشكلة: النتائج التاريخية للجدل حولها، والنتائج المباشرة وغير المباشرة، وقيمتها لدراسة الحياة الباطنية .

٤ – مثالية بركلى .

٥ – شك هيوم .

٦ – الانتقال إلى كانط.

– لوك (١٦٣٢ – ١٧٥٤) أفضل طبعة لمقالته عن الفهم الإنسانى توجد فى المكتبة الفلسفية فى بون– وأفضل من كتب عن حياته فوكس بورن (لندن ، نيويورك ١٨٧٦) .

– بركلى (١٦٨٤ – ١٧٥٣) نجح فى امتحان القبول بالجامعة والتحق بكلية ترنتى، ١٧٠٠ فى دبلن، وفى عام ١٧٠٧ حصل على درجة الماجستير. نشر مقالة "نظرية حديثة للرؤية" ١٧٠٩، ومقالة عن "مبادئ المعرفة الإنسانية "١٧١٠، عاش فى الفترة من ١٧٢٩ إلى ١٧٣١ يخطط لإنشاء جامعته فى برموداس، ولم يتم بناؤها. ثم عاد إلى إنجلترا فى عام ١٧٣٢ ونشر "السيفرون" (الفيلسوف الصغير) ثم نصب قديسا فى كليون ١٧٣٤. أفضل طبعة لأعماله، فرازير (أكسفورد ١٨٧١). وقام المؤلف نفسه بكتابة قصة حياته وتم طبعها فى السنة نفسها.

– هيوم (١٧١١– ١٧٧٦) ظهرت كتابه "تاريخ إنجلترا" (١٧٥٤ – ١٧٦٢)، وكتب أول مقالاته الفلسفية "رسالة فى الطبيعة الإنسانية" (١٧٣٤ – ١٧٣٧) وظهرت فى عام ١٧٤٨. ثم نشر جميع أعماله الفلسفية فى أربع أجزاء لدى الناشر جرين جروس، لندن (١٨٧٤ – ١٨٧٥). وعن تاريخ الفترة نفسها، يمكن قراءة كتاب "لزلى إستيفان" "تاريخ الفكر الإنجليزى فى القرن الثامن عشر".

## المحاضرة الرابعة

## كانط

١– صعوبة دراسة كانط .

٢ – حياته وشخصيته .

٣ – آراء كانط الدينية وتطوره الفلسفى المبكر:

٤ – مذهبه فى الزمان والمكان.

٥ – مذهبه فى قوانين الطبيعة.

٦ – القانون الأخلاقى بوصفه الحقيقة المركزية فى عالم كانط.

ولد كانط فى عام ١٧٢٤، وعين مدرسًا فى جامعة كونسبرج ١٧٧٠، ونشر كتابه "نقد العقل الخالص" ١٧٨١، وأعماله الرئيسية من هذا العام حتى عام ١٧٩٨.

ومات فى عام ١٨٠٤، أفضل ترجمة "للنقد" قدمها "ماكس موللر"، وتعد المؤلفات التالية أفضل المؤلفات التى تساعد على فهم كانط وهى:– واطسن "مختارات من كانط"١٨٨٦، والاس "كانط" ١٨٨٢، إدوارد كارد "الفلسفة النقدية لعمانويل كانط" ١٨٨٩، جى اتش سترلنج "المرجع فى كانط" ١٨٨٢. ويوجد العديد من الأعمال الأدبية الألمانية التى تناولت فلسفته .

## ملخص عام لفلسفة كانط

١– تعد مشكلة العقل الإنسانى ، وما لحق بها من تطور فى القرن الثامن عشر المشكلة الرئيسية فى فلسفة كانط. كيف يمكن للحقيقة التى يتظاهر اللاهوت أو الفهم العام أو العلم الطبيعى بمعرفتها حول العالم، أن تصمد أمام الشك؟ وإذا كانت قدراتنا الإنسانية محدودة، فكيف يمكن الحصول على معرفة أى نوع من أنوا ع الحقيقة؟

٢– كانت إجابة كانط الأولى : أن الأشياء فى ذاتها تعد غير معروفة لنا، ولا نستطيع أن نعرف إلا الأشياء التى تظهر أمامنا، أى ظواهر عالم الظاهر، ولا يملك العلم أو اللاهوت أو الفهم العام بأى وسيلة نظرية أن يحملنا وراء العالم كما يبدو أمام حواسنا وفى خبراتنا.

٣ – والزمان والمكان على وجه الخصوص، ما هما إلا صورتان للوعى– الحى الإنسانى، ولا علاقة لهما بالأشياء فى ذاتها، ولذلك العالم الواقعى واللا معروف لنا لا وجود مستقل له فى زمان أو مكان، ولا نعرف كيف وجد هذا العالم، وإنما نتعرف فقط على وجوده.

٤- ومع ذلك نستطيع أن نثبت أن عالم الأشياء المرئية فى المكان والزمان لابد أن يخضع لقوانين ثابتة مثل قانون السببية، لأن فهمنا النشط حين نفكر فى العالم يكون محكوما بطبيعته لكى يحافظ على معقوليتنا (أو كما يقول كانط، على وحدة وعينا- الذاتى)، وأن ينظر لكل الوقائع الملاحظة بوصفها خاضعة للقوانين، ومع ذلك هذه القوانين الطبيعية التى يدرسها العلم ماهى إلا القوانين التى يخلقها الفهم عندما يفكر فى معطيات الحس، وليست قوانين العالم الحقيقى اللا معروف، أى لا تنطبق عليه، لأنها لا تصلح فقط إلا لعالم الظاهر، ولذلك يعد فهمنا المصدر الذى نستمد منه معرفتنا بكل حقيقة عقلية قابلة للمعرفة.

٥ - وبالرغم من جهلنا بالحقيقة المطلقة ، وعدم معرفتنا من الناحية النظرية إلا ما يبدو لحواسنا وفهمنا من العالم المرئى فى الزمان والمكان، إلا أننا ملزمون من الناحية الأخلاقية أن نفترض أن العالم الحقيقى للأشياء فى ذاتها عالم ذو نظام أخلاقى إلهى، أى علينا أن نسلك كما لو كان مثل هذا النظام الأخلاقى المطلق والحقيقى معروفا لنا أو موجودا.

٦- وبذلك نثق فى الناحية النظرية بأن العالم المرئى عالم القانون المنظم، مثلما يقول الفهم العام والعلم، ونثق من الناحية العملية بأن العالم الحقيقى اللامعروف عالم إلهى وأخلاقى ، لأن من واجبنا أن نعامل هـذا العالم اللامعروف كما لو كان عالما إلهيا وأخلاقيا.

## المحاضرة الخامسة

## فشته

١- إعادة عرض أهمية كانط فى الفكر الحديث.

٢- عرض عام للمذهب المثالى الذى قال به كل من فشته، وشلنج، وهيجل، وعلاقته بالعقيدة المسيحية .

٣- حياة فشته، وشخصيته.

٤- مذهب المثالية الذاتية لفشته .

٥- تكملة لعرض المثالية الثابتة .

٦- عرض لكتاب فشته "مهمة الإنسان".

- يوهان جوتلب فشته، ولد فى ١٧٦٢ درس فى يينا فى الفترة من ١٧٨٠ - ١٧٨٤ عمل مدرسا خصوصيا. وعاش فى فقر حتى عام ١٧٩٤ عندما تم استدعاؤه للتدريس فى يينا بسبب كتابه الأول الذى نشر فى عام ١٧٩٢. طرد من الوظيفة فى عام ١٧٩٩ بسبب تهمة الإلحاد، ولكنه عين فيما بعد أستاذا فى جامعة برلين حتى مات فى عام ١٨١٤. له مؤلفات عديدة، أفضل أعماله وأكثرها شعبية ترجمها وليم سميث، ونشرت فى طبعات عديدة فى لندن عام ١٨٧٣. ويعد كتاب "جوليات شميدث" عن تاريخ الأدب والمؤلف بالألمانية أفضل من تناول فلسفته وجوانبها العامة .

## المحاضرة السادسة

## المدرسة الرومانسية فى الفلسفة

ملخص تمهيدى "لكانط" وفشته:

١- النصر التعسفى فى مذهب فشته، وعلاقة هذا التعسف بالمدرسة الرومانسية والمذاهب الفلسفية الحالية.

٢- مكانة المدرسة الرومانسية فى الأدب الألمانى. المعنى الواسع والمعنى الضيق لمصطلح المدرسة الرومانسية لدى الممثلين الرئيسيين للمدرسة الرومانسية .

٣- عرض للنظرة الرومانسية للحياة: فريدريك شليجل، ونوفالس.

٤- شلنج وكارولين. عرض موجز لبعض آراء شلنج.

لدراسة الجانب الأدبى للمدرسة الرومانسية يجب الرجوع إلى" تاريخ الأدب" ، وتعتبر مقالات "كارليل" الأولى مقدمة جيدة ومفيدة لقراء الإنجليزية، كذلك مقالات هينه

عن تاريخ الأدب الألمانى. مازالت كتب شلنج متوفرة بلغتها الأصلية. ويعد الأستاذ جون واطسون فى كتابه "المثالية الترانسندنتالية عند شلنج" الذى صدر فى عام ١٨٨٢، شيكاغو – أفضل عرض فنى ونقدى لمذهب شلنج.

تاريخ ميلاد بعض المفكرين فى الأدب الألمانى والإنجليزى لعمل المقارنات :

| | | | |
|---|---|---|---|
| هردر | ١٧٤٤ | تيك | ١٧٧٣ |
| جوته | ١٧٤٩ | شلنج | ١٧٧٥ |
| شلر | ١٧٥٩ | شوبنهور | ١٧٨٨ |
| فشته | ١٧٦٢ | ووردزورث | ١٧٧٠ |
| شليجل | ١٧٦٧ | سكوت | ١٧٧١ |
| شليزماخر | ١٧٦٨ | كوليردج | ١٧٧٢ |
| هيجل | ١٧٧٠ | سوزى | ١٧٧٤ |
| فريدريك شليجل | ١٧٧٢ | بيرون | ١٧٨٨ |
| نوفالس | ١٧٧٢ | شلى | ١٧٩٢ |

## المحاضرة السابعة

## هيجل

١- مذهب الهوية عند شلنج.

٢- حياة هيجل وشخصيته .

٣- تناقض الوعى الذاتى.

٤- تطبيق منهجى للتناقض.

ولد هيجل فى عام ١٧٧٠ فى إشتوجارت، درس فى جامعة توبجن، عمل معلما خاصا فى الفترة من ١٧٩٣ إلى ١٨٠٠، ترك يينا (١٨٠١)، بعد معركة جينا، عمل

مديراً للجمانزيوم فى نوربرج فى الفترة من ١٨٠٨ - ١٨١٦، ومدرسا فى برلين من عام ١٨١٨ حتى عام ١٨٣١. توفى عام ١٨٣١. تم نشر محاضراته، بملاحظاتها الأكادمية، بواسطة تلاميذه فى عام (١٨٣٢ - ١٨٤٥) وجاءت فى ثمانى عشر جزءاً. ثم أضاف ابنه نشر خطاباته فى الجزء التاسع عشر. قام كارل روزنكرانس بكتابة تاريخ حياته، وقام هايم فى كتابه (هيجل وعصره ١٨٥٧) بمراجعتها مع تقديم عرض لفلسفته ونقد لها. وبالرغم من فقدان الاهتمام بالهيجلية فى ألمانيا، بعد النقد الذى وجهه "هايم" وترندلبرج للمنهج الجدلى فى كتابه "دراسة المنطق" (الطبعة الثانية ١٨٦٢ والطبعة الثالثة ١٨٧٠)، إلا أن تأثيره غير المباشر كان ذا أثر كبير من ناحية أخرى، وفى بريطانيا كان كتاب هاتسون سترلنج "هيجل" (لندن ١٨٦٥) واحدا من أهم الكتب الفلسفية، وبدأ (من خلال العرض الواضح لملامح الفكر الهيجلى) حركة وضعت هيجل على قمة الفكر الفلسفى التأملى. ويعد كتابى دالس "منطق هيجل"، وكتاب كيرد "حياة هيجل" من السلسلة الفلسفية فى "بلاك وود" مقدمتين ضروريتين لدراسة الفيلسوف. كذلك يقدم هاريس، فى كتابه "منطق هيجل" عرضاً فنيا متخصصاً لفلسفة هيجل.

## المحاضرة الثامنة

## شوبنهور

١- أهمية مذهب التشاؤم وقيمته.

٢- الخصائص العامة لمذهب شوبنهور.

٣- حياة شوبنهور وشخصيته.

٤- تلخيص لمقالته الرئيسية.

٥- تقدير لمذهب شوبنهور.

ولد "أرثر شوبنهور" فى عام ١٧٨٨، نشر الجزء الأول من عمله الرئيسى فى عام ١٨١٨، قام بمحاولة للتدريس فى برلين، ولكنه لم يوفق، وتوفى عام ١٨٦٠ فى فرانكفورت. أدى نفاد أعماله المطبوعة (الأجزاء الستة التى تم طبعها عند

بروكسهاوس) إلى إعادة طبع كل أعماله. قدم أفضل عرض لأعماله بنفسه، ولذلك بالرغم من توفر ترجمات إنجليزية لها يفضل قراءة النص الأصلى الذى كتبه بالألمانية، كتب الأستاذان فراوشتاد وجفنر (الفترة الأخيرة من حياة شوبنهور) وتم عرض الأطوار الغريبة لحياته بكل تفاصيلها. كذلك كتاب دالس "حياة أرثر شوبنهور" لندن (١٨٩٠).

## المحاضرة التاسعة

## نشأة مذهب التطور

١- شوبنهور وبداية العودة للنظام الخارجي.

٢- علاقة المدرسة الرومانسية بالعلم التاريخى.

٣- المدرسة التاريخية وفكر التطور.

٤- مشكلات مذهب التطور.

٥- المذهب التجريبى، والمذهب الشكى، والفلسفة.

٦- موقف "هربرت سبنسر" من التطور.

٧- الحركة الواحدية.

٨- البحث عن فلسفة إيجابية أو يقينية.

## من المحاضرة العاشرة حتى المحاضرة الثالثة عشرة

١- تناقش هذه المحاضرات :

( أ ) المشكلات الكونية العامة المتصلة بجوانب معينة من مذهب التطور (المحاضرة العاشرة).

(ب) المذهب العام للمثالية، بوصفها نتيجة حتمية للحركة التاريخية التى تم تتبعها فى المحاضرات السابقة، وبوصفها المذهب الرئيسى فى الفلسفة (المحاضرة الحادية عشرة ) .

(جـ) تطبيق المذهب المثالى لتفسير المشكلات الرئيسية فى العلم، طالما كانت تتعلق بالعلاقات بين القانون الطبيعى والحرية الأخلاقية، وبالعلاقات بين الحياة الباطنية والعالم الخارجى (المحاضرة الثانية عشرة).

(د) مناقشة ختامية للمسائل الدينية والأخلاقية التى ترتبط بمشكلة التفاؤل والتشاؤم .

٢- تنقسم المثالية إلى قسمين، الأول المثالية التحليلية (المذهب الذى يرتبط باسم بركلى)، والثانى المثالية التركيبية (أو مذهب الذات الكلى بوصفه مفكر العالم).

٣- تسعى المثالية التحليلية إلى أن تثبت – من خلال دراسة العناصر التى تتكون منها كل معتقداتنا- أن إذا كان للعالم الواقعى أن يعرف على الإطلاق لابد أن يكون فى طبيعته العميقة عالما من الأفكار، أو للأفكار، أى يكون مكونا من وقائع موجودة فقط من أجل العقول، بمعنى آخر يكون العالم قابلاً للمعرفة طالما كانت هناك كائنات عقلية تعترف بوجوده.

٤ – الموقف البديل لذلك هو القول بأن العالم الحقيقى موجود بوصفه شئًا غير قابل للمعرفة على وجه الإطلاق (مثلما قرر "هربرت سبنسر"). وتم دراسة هذا المذهب فى المحاضرة الحادية عشرة، وتم عرض أوجه القصور فيه.

٥ – الاعتراض الأخير الذى واجه المثالية أن الإنسان من الصعب أن يعرف أى وجود أو واقع خارج ذاته، وبالتالى أصبحت كل قضايا المثالية التى حاولنا عرضها فى المحاضرات السابقة معرضة للشك، ولا تستطيع الصمود أمامه، لأنه شك يتعلق بكل حكم بالوجود أو بأى وجود ممكن .

٦ – تمت إجابة هذا الاعتراض، بأنه قد نتج من الفهم الخاطئ من قبل الذين قدموه، بوصفه يشكك فى المثالية، وإذا ما تم النظر إليه نظرة صحيحة، فإن هذا الحكم

القائل بأن خارج الذات لا توجد حقيقة قابلة للمعرفة يعد أفضل من المثالية التركيبية التى نقول بها . إذ تقول هذه المثالية بأن لا وجود إلا لذات واحد فى العالم، وهو بالتحديد "اللوجوس" أو عقل- العالم. والذات المحدودة لا تعرف وجودها الخاص أو حدودها ، إلا بسبب انتمائها إلى اللوجوس، لأنها جزء من الذات الكامل .

٧- بعد الانتهاء من عرض الأساس النظرى للمذهب المثالى بدأ الاتجاه لدراسة الخبرة، وقامت مناقشة باقى المذهب على أساس أن الخبرة وحدها هى القادرة على مدنا بمعلومات موثوق بها عن المحتويات والعالم الفعلى لهذا العقل الشامل للعالم، وأن المثالية ليست مذهبا وهميا، أو أنها مذهب يترك النفوس المتناهية لأهوائها الذاتية .

تقول المثالية:-

( أ ) بأننا يجب أن نفسر الخبرة في ضوء وجود عقل- العالم .

(ب) ولكن يجب أن نعتمد فى الوقت نفسه على خبرتنا لكشف هذه الحقيقة التى يجب أن تظل بالنسبة لنا نحن الكائنات المحدودة حقيقة خارجية ، لأنها حقيقة تخص عقل غير عقولنا المحدودة، وتعد حقيقة كلية لكل الكائنات الذكية .

٨- مشكلة فلسفة الخبرة إذن التمييز بين ما هو "خارجى" حقا، وما هو "داخلى" فى خبرتنا المحدودة، أى بين الوقائع ووجهة نظرنا حول الواقع.

٩- إذن عالم الخبرة الخارجية هو عالم الوقائع. ولكن ما المقصود بالواقعة؟ إنها تبدو أولاً شيئا يجب أن يصفه الإنسان، أى قابلة للوصف فى مجموعة من الألفاظ الكلية حتى يستطيع أن يصل لحقيقته. يقول المبدأ الأساسى للمذهب الواقعى بأنك يجب ألا تكون عاطفيا، أو هوائيا فى تفسيرك لحقيقة الأشياء، بل دقيقا فى وصفك لحقيقة الأشياء، وكما هى موجودة بالفعل. وهذا المبدأ يستند فى حقيقته أولاً وأخيراً إلى فكر وتبرير مثالى. إذن الوصف وليس التقدير هو ما يقدم لك الحقيقة الخارجية، وهذا هو الغرض الخاص والمميز والمسبق لكل العلم الطبيعى والتفكير الوصفى بوصفه يقوم على الجوانب الكلية للأشياء يعتبر مقابلاً للتفكير القائم على الجوانب اللحظية والمتغيرة للأشياء.

١٠- ولكن ماذا يتضمن هذا الفرض المسبق؟ أولاً، وكما يظهر فى مجال العلم، يتضمن هذا الفرض المسبق الفرض بأن العالم يكون ١٧أساسًا قابلاً للوصف، فإذا كان الفرد لا يستطيع تقديم وصف دقيق، وبألفاظ كلية إلا لما هو منظم ومتصل ويخضع للقانون ، فإن العلم يفترض أيضا كلية وثبات قوانين الطبيعة. ولأن الأوصاف الدقيقة لا تتوفر إلا فى حالة العمليات ذات النمط الآلى- مثل تلك التى تحدث فى الزمان والمكان- فإن العلم يفترض بأن كل الأشياء ما هى إلا جزء من النظام الآلى للطبيعة، والإنسان أيضًا ووفقًا لهذه الوجهة من النظر يكون شيئا من بين الأشياء، نتاجا للطبيعة، ذا جهاز عصبى، ولكنه ليس له إرادة حرة .

١١- ولئن كانت هذه النظرة أو الوجهة من النظر ناقصة فإنها ليست صحيحة تمامًا، فالفحص الدقيق يبين أن الإنسان لا يستطيع الوصف إلا لما سبق له تقديره، ولذلك يجب أن تكون هناك أنماط كلية للتقدير، وبالتالى تكون المثل العليا أسبق من الآلية، ولكى تكون الطبيعة قابلة للوصف نسبيا لابد أن تجسد غايات، وأن تكون لها قيمة.

١٢- بهذه النتيجة نعود لمذهبنا المثالى الذى بات الآن مدعومًا بفكرة أن النظام الطبيعى يجب أن يكون أيضا نظاما أخلاقيا، وأن عالم الذات المطلق يجب أن يظهر أمامنا بوصفه له جانبين جانب زمنى، والآخر جانب أبدى، جانب يختص بالقانون، وجانب يختص بالقيمة. وبذلك يصبح الإنسان جزءًا من نظام الطبيعة الآلى، وفى الوقت نفسه جزءًا من النظام الأخلاقى، خاضعًا للزمان وحرا من الناحية الأخلاقية.

١٣- وهذا التفسير قدم لنا فى المحاضرة الختامية الحلول والأفكار الخاصة التى تم اقتراحها لمعالجة مشكلة الشر.

## الملحق الثانى

# الاستنباط الترانسندنتالى للمقولات عند "كانط"

إن العرض الذى قدمته لطبيعة الاستنباط فى هذا الكتاب بدءا من صفحة (١٢٦) وما بعدها ما هو إلا إعادة صياغة لبعض الأفكار الرئيسية لهذا المذهب المعقد التركيب إلى حد كبير، ولقد بين إريك أوكس فى دراسة حديثة للنقد [١]، وبطريقة مقنعة بشكل عام أن الاستنباط المعقد فى الطبعة الأولى هو فى الواقع عبارة عن مجموعة من الأجزاء المتفرقة وغير المنتظمة، ولعدد من السطور المنفصلة والمستقلة عن الموضوع الذى قد يكون كانط قد كتبه على فترات مختلفة أثناء الفترة من عام ١٧٧٢ إلى ١٧٨٠ [٢] ولكن فالكنبرج، قد وضح فى كتابه "تاريخ الفلسفة الحديثة [٣] " النتيجة النهائية لبرهان كانط، حول الواقع وتكوين عالم موضوعات معرفتنا الإنسانية بطريقة تبين بصورة صحيحة، أهم شىء تم إثباته فى الاستنباط والبراهين والحجج المرتبطة به لدى كانط فى المرحلة المتأخرة من فكره. فوفقًا لفلاكنبرج وبالتحديد بالنسبة لوجهة نظر كانط النهائية، أن الإنسان يجب أن يفرق بين "الوعى اللحظى" أو الذاتى الخاص بالفرد، وبين "وعيه المتعالى اللافردى" ، والذى يعادل" عقل الإنسانية" [٤]، وهذا الأخير هو الذى يحصل على معطياته الحسية، والذى يعطى القوانين للطبيعة، ويكون عالم الموضوعات، ويجعل هذه الموضوعات مستقلة عن الوعى اللحظى ، ويميزها عن التصور أو الفهم الذاتى للوعى الانطباعى، كما يؤمن فى نفس الوقت الاتفاق الكامل بين الفهم الذاتى وأى خبرة معينة، أو بينه وبين الخبرة الكلية التى تتفق فيها كل الكائنات العاقلة. تلك هى النتيجة النهائية للمذهب الكانطى الكامل، بعيدة عن كل التعليقات والشروحات والحجج التى وردت على وجه التحديد فى الطبعة الأولى. هذا هو ما يحاول الاستنباط

إثباته قبل أى شىء . إنه مفهوم الذات الواحد، الذى تكونه الخبرة الواحدة الحقة، وهو المفهوم الذى قدمه كانط للفلسفة، ولم يمنعه من تطويره فى الاتجاه الذى قال به بعد ذلك ما يسمون بالفلاسفة بعد كانط، إلا بعض القيود الخاصة بوجهة نظره الشخصية . لقد سبق أن وضحت أن بينما يبدو هذا القول فى ضوء آخر النتائج الخاصة بدراسة لغة كانط نتيجة صحية لدراسة كانط لطبيعة الحقيقة وموضوعيتها بالنسبة لنا نحن البشر، إلا أن الواقعة التى تفرض نفسها، هى أن هناك العديد من الفقرات [٥] التى وردت فى "النقد" الذى تتطلب نوعا من التفسير الذاتى، وإلا باتت غير متسقة ومتناقضة. تقول هذه الفقرات بأن بينما تظل الأشياء فى ذاتها غير قابلة للمعرفة، فإننا بحكم ارتباطنا بتصوراتنا، نقوم بتطبيق مقولاتنا على عالم التصورات، لأن تلك هى طبيعتنا، ولذا نبنى عالم الظاهر من خلال عملية ربط الإحساسات مع بعضها بعضا باستخدام المقولات، وبذلك يخلق الموضوعات، التى لا تعد شيئا فى ذاتها، وإنما مجرد تصوراتنا الخاصة، وتبعا لهذه الوجهة من النظر التى تعد ذاتية وأقل تطورا أو ناقصة يكون الفرق بين "الوعى الذاتى" الخاص بالفرد، و"وعيه المتعالى"، أى ذاته المجملة، مجرد فرق "كمى" وليس "كيفى"، لأن وفقا لهذه الوجهة من النظر، سوف أقوم بتطبيق مقولاتى فى كل لحظة ، فطبيعة العقل تفرض القيام بها، وأحصل عند الانتهاء من عملية التطبيق على موضوع مقولب، أى تمت صياغته فى مقولة معينة. إذن الموضوع الذى أحصل عليه ليس شيئا مستقلا قائما بذاته، وإنما مجرد تصور قائم هنا والآن. فإذا كانت خبرتى الكلية تتكون من كل اللحظات العديدة فى حياتى، وكانت كل لحظة قد تم قولبتها أى صبها فى مقولة معينة، فإن كل سلسلة الخبرة لابد أن تكون قائمة وموجودة، فإذا ما سأل سائل لماذا يحق للفرد أن يقولب لحظات خبرته، فإن الإجابة الوحيدة، هى أن كل خبراته عبارة عن شىء يخصه، ولابد من التعامل معها طبقًا لما تفرضه طبيعته الخاصة أو تتطلبه. وإذا ما سأل لماذا يجب أن أصب كل لحظة من لحظات الخبرة فى مقولة، أى لماذا أقول بعملية القولبة، الإجابة الوحيدة ، هى : إن لم أقم بهذه العملية لن أستطيع التفكير على الإطلاق، فإذا ما استمر فى التساؤل، لماذا لا أستطيع التفكير، الإجابة الوحيدة : لأن تلك طبيعة العقل، إذن يظل نتاج اللحظة ذاتيا، وليس هناك شىء موضوعى إلا الأشياء فى ذاتها التى تعد غير قابلة للمعرفة .

إن هذه الصيغة الذاتية المجردة لمذهب "كانط" هى الصيغة التى استنتجها الكثيرون من شراحه بوصفها النتيجة النهائية للتحليل، فإذا ما قال قائل مثلما قلت بأنها ليست النتيجة أو الفكرة النهائية، فإن المرء قد يتساءل ، إذن لماذا كانت سائدة فى الاستنباط وفى مواضع أخرى، وفى الطبعة الأولى على وجه الخصوص؟ أو مرة أخرى، إذا كانت تلك هى فكرة كانط، وكان مذهبه الحقيقى لا يصطبغ بهذه النزعة الذاتية فلماذا فشل فى إدراك نتائج الفرق بين الوعى الانطباعى أو الذاتى والوعى المتعالى؟ لماذا ترك الفقرات المتناقضة ولم يحذفها ؟ ولماذا لم يستمر فى اتجاه المثالية المتأخرة التى ظهرت من بعده ؟

لا يمكن إجابة مثل هذه الأسئلة إلا بالإشارة لما يسمى بالظروف المعقدة المصاحبة لتطور "كانط" الفكرى ، فكان لا يخطو خطوة ، إلا إذا كان مضطرا لها ، ويفضل عدم اتساق العبارات عن المخاطرة بصياغة عبارات دوجماطيقية متسقة. إن مذهبه الخاص بالوحدة الموضوعية لكل أنماط الوعى ، والذى يتشابه فى جوهره مع ما سماه "فالنبرج" "عقل النوع الإنسانى" كان ينمو بصورة بطيئة فى عقله، وبالتالى كان ناقصا، فقد كانت هناك مرحلة فى فلسفته النقدية لم يستطع بالتأكيد الوصول إليها. حقيقة أنه كان يعمل بصبر وأناة، واستنتج أفضل ما يمكن استنتاجه مما لديه من معرفة، ولكنه ظل فى النهاية غير واع بكل النتائج ، وظل هذا اللاوعى ملازما لفكره ومنهجه، لذلك إذا كان يحق لنا اليوم أن نفهم "كانط" (إذا استعدنا كلماته) بصورة أفضل مما فهم نفسه، فإن أى عرض مختصر لاستنباطه، يجب أن يكون محايدا فى عرض آرائه ، ويحصر نفسه فى نطاقها .

ولما كان المجال هنا لا يسمح بعرض شامل لفلسفة "كانط"، فإننا سوف نعرض لبعض العبارات والأحكام حول النتاج الحقيقى لفلسفته ولتطوره الفكرى .

إن أفضل دراسة من الدراسات التى قدمت لبحث موضوع العلاقة بين الوعى الذاتى والوعى الترانسندنتالى هى الدراسة التى قدمها فاينيهينجر، عن نقد كانط المثالية [٦] أو ما يسمى بالنقد الكانطى للمثالية، ولئن كانت الدراسة لم تتجه نحو البحث عن أى نوع من أنواع الاتساق الزائف فى المذهب الكانطى المعقد عن طبيعة الموضوعية إلا أنها كانت محاولة جادة للبحث عن الاتجاه الحقيقى للفكر الكانطى، أى

الاتجاه الحقيقى الذى يتجه إليه الفكر الكانطى فى نموه. ويمكن القول أن "فاينهنجر" قد وقف مع "نبوإردمان" ، جنبا إلى جنب ، بل وأنهما يعدان من أفضل الذين درسوا نمو الفكر الكانطى وتطوره. إن هذين المفكرين قد درسا الفلسفة الكانطية دراسة تفصيلية متأنية ، وقدما تحليلاً دقيقا للغة كانط الفلسفية ولكنهما فى الوقت نفسه كان لديهما القدرة على التعميمات والنظرة الكلية الشاملة لفلسفته ، وتعد هذه الورقة التى نعرض لها الآن من أفضل ما قدمه "فاينهنجر" . فالنتيجة الرئيسية التى وصل إليها هى "إن الفروض الأساسية التى وضعها كانط يتبع عنها بالضرورة القول بوجود عالم مادى مستقل عن كل أفكارنا الذاتية"، ولئن بدت غرابة هذا القول لمن يفسرون كانط بأنه من أنصار الذاتية المطلقة إلا أن هذة النتيجة تعد صحيحة لأبعد الحدود . والواقع أن مثل هذا القول لم يكن واضحا فقط عن طريقة عرض كانط للموضوع فى نقده المشهور للمثالية فى الطبعة الثانية، بل يعد نتيجة ضرورية ، كما يبين "فاينهنجر" وكل قراء النقد من المتخصصين "للنقد" الكانطى ، وهذه النتيجة تعبر تعبيراً دقيقًا عن روح "النقد" بالرغم من عدم اتساق كثير من العبارات الكانطية ومن نبرة الشك والتردد السائدة فى "النقد". كذلك لا تتعارض هذه النتيجة، أو هذا المبدأ القائل بالموضوعية الحقيقية لعالم "كانط" ، وبالأخص المبدأ ، مع المقولة الأساسية الأخرى أو المبدأ الأساسى الآخر "لكانط" ، وبالأخص المبدأ الذى قد عرضته من قبل فى الصفحة رقم "٣٤" فى الكتاب والذى يقول "بأن طبيعة الإنسان هى الخالق الحقيقى لعالم الإنسان" ، "أى أن البناء الداخلى للروح الإنسانى يعبر عن نفسه الطبيعة المرئية من حولنا"، لأن أهم شىء فى ميتافيزيقا "كانط" يتمثل فى التمييز بين الشخصية الذاتية أو الخاصة وبين الشخصية الإنسانية الكلية، وبالتالى الذاتية الحقة، ويتمثل أيضا فى إشارته للظواهر ولقوانين الطبيعة الخارجية فى الزمان والمكان وللنشاط البنائى والتطبيق الموضوعى لمقولات الذات الحقة ، أى الوحدة الكلية لعالم التقدير. وبذلك يعد الطريق لعملية تعميم هذه الذاتية الإنسانية الكلية، وبالتالى الذاتية الحقة، ويتمثل أيضا فى إشارته للظواهر ولقوانين الطبيعة الخارجية والزمان والمكان وللنشاط البنائى والتطبيقى الموضوعى للمقولات الذات الحقة ، أى الوحدة الكلية لعالم التقدير.

وبذلك يعد الطريق لعملية تعميم هذه الذاتية الإنسانية لكى تصبح فى المستقبل هى نفس مفهوم ذات العالم التى قالت به المثالية الموضوعية – النتيجة العميقة لكل الفلسفة

المعاصرة. فعبارة "أنا موجود" عند كانط لها معنيان. فأكون موجوداً أيضا بمعنى آخر ، أو على صورة أخرى، فلدى وحدة موضوعية للتقدير، ولابد أن أخضع بوصفى "ذاتا تجريبية" لهذه الوحدة الموضوعية. إذن هذه الوحدة الموضوعية لابد أن تكون أساساً شيئا إنسانيا أى تملكها جميعا معاً(٧). "إنها مجرد خبرة أو معرفة عليًا إن هذا "الذات الموضوعى" لهذه "الخبرة الأعلى"، هو الذى يتأثر بطريقة ما ، بالأشياء فى ذاتها اللامعروفة ، ويطبق المقولات على إحساساته ، وبالتالى هو الذى يعطى القوانين للطبيعة. فالبنسبة لى ، بوصفى ذاتا خاصة، تكون هذه القوانين خارجية، وهذه الأشياء الخاضعة للمقولات (أى المقولبة) أشياء موضوعية ثابتة ، وفى نفس الوقت ، مازلت أستطيع أن أعرف ، بوصفى ذاتا خاصة ، هذه الأشياء الخارجية، لأنها بالرغم من استقلالها عن خبرتى اللحظية ، فإنها ليست مستقلة عن شخصيتى الإنسانية الحقيقية والعميقة. بل وفى أى لحظة خاصة أو ذاتية، أكون مشاركا فى طبيعة هذه الوحدة الموضوعية، ومكررا لنشاطها، وأعيد بناء كل بناءاتها الأصلية ، وأربط بين ذاتى اللحظية المتغيرة، وذاتى العميقة، وبالتالى لابد أن أكون أكثر من مجرد لحظية خاصة .

وقد يعتبر البرهان الفلسفى الذى أقامه "فاينهنجر" للتأويل السابق لمذهب كانط أو النتيجة التى توصل إليها ، أكثر إقناعا للقارئ نظراً لأن "فاينهنجر" لم يكن مهتما بعمل تأويل "هيجلى" يفرضه بصورة مسبقة ، على المذهب الكانطى أو بأى اتجاهات مثالية يحاول ضم كانط تحت لوائها. ولذلك تعد مناقشة الموضوعية للموضوع مناقشة مقنعة لحد كبير. ولا أستطيع هنا عرضها بصورة تفصيلية، تاركا ذلك القارئ المتخصص ، وأكتفى بعرض الخطوط العامة لها.

بغض النظر عن الورقة أو البحث الذى قدمه "فاينهنجر" لكتاب "النقد"، يلاحظ القارئ المتخصص للكتاب، كثرة العبارات التى تشير مثلاً للفرق بين الوحدة الموضوعية للتقدير والوحدة الذاتية له ، وإلى تلك العبارات التى قد وردت فى استنباط مبدأ العلية ومبدأ التمثيلات الثانية للخبرة(٨) حيث يتم دائما التمييز بين "التتابع الذاتى" فى باطن الفرد و"التتابع الموضوعى" فى الأشياء، ويستطيع القارئ أن يلاحظ أن كانط ، يبذل جهدا كبيرا لتحديد مثل هذا الفرق أو التمييز، ويحاول أن يقدم له صورة نهائية، ولكن

الفشل كان نصيبيه دائما، وجاءت أفضل الأحكام التى توصل إليها قريبة إلى حد كبير من التفسير الذى قدمه "فاينهنجر" ولما ورد فى الطبعة الثانية "لنقد المثالية" . ويشعر القارئ بصورة تدريجية بطيئة، أن "كانط" يشعر بآلام المخاض لإخراج مفهوم عقلى جديد رائع ، قد يكون نظيره قائما قديما فى تاريخ الإيمان الروحى للإنسانية ، ولكن وجوده بوصفه مذهبا عقليا أو مفهوما عقليا بحتا يعد شيئا جديدا . هذا المفهوم عن الأنا الذاتى الموضوعى عقليا بحتا يعد شيئا جديدا. هذا المفهوم عن الأنا الذاتى الموضوعى يكون موضوعيا فى نطاق خبرتى الشخصية، ولكنه يكون بناء ذاتيا فى نفس الوقت لعالم الخبرة الإنسانية النموذجية ، طالما كانت هذه الأنا هى الأنا الحقيقى والعادى. لم يكن كانط يعلم تماما ماذا نتج عن مذهبه ، أو النتيجة التى قد يتم استنتاجها . فقد كان يشعر بآلام الولادة ولكنه يرفض الأفكار غير المنطقية ، وكان يبدو رافضا لما قد يتوصل إليه ، بل فى الحقيقة كان لا يميل للاعتراف بذريته التى جاءت من صلبه. ولكنها ظلت دون شك ذريته الحقيقة .

إن أفضل وجهة نظر يمكن أن نحصل عليها، لعلاقة كانط بالمذهب المثالى الجديد، نجدها لدى "إردمان" [٩] وفى كتاب "رايك" "أوراق مهملة" حيث نجد محاولات "كانط" المتأنية والدءوب ، لاستنباط المقولات من جديد، وتذبذبه وحيرته بين التفسير الذاتى والتفسير الموضوعى لتطبيقاتها ، والظهور التدريجى ، والذى كان غامضا لفترة طويلة لمفهوم "الوحدة الترانسنتالية" وشعور كانط النهائى بغموض ماهيتها، وما إذا كانت فعلاً وحدة واعية فعلية. أم ذاتا كاملة على الإطلاق، ثم تلميحاته اللاشعورية والإشارات غير المباشرة للمثالية الموضوعية اللاحقة – كل هذه الأشياء قد تم عرضها بطريقة تجعلنا ندرك على نحو لم يحدث من قبل، البقاء غير المتسق لكتاب النقد، وعدم الاتساق الواضح فى هذا الكتاب العظيم، والقدرة الذاتية الرائعة لكانط ، الذى فضل الوقوف على باب الأرض الموعودة للمثالية الحديثة ، ولم يستطع الدخول. فى ضوء هذا كله نستطيع أن نعرف كيف أن قضية "دحض المثالية" فى الطبقة الثانية ، والقضية الذى كانت حجر عثرة أمام العديد من القراء ومصدراً لانزعاجهم، ما هى إلا واحدة من أهم القضايا المتسقة مع المثالية التى قال بها "كانط" ، حتى أن "فاينهنجر" قد أعلن قائلاً "أن اعتراف الفهم الذاتى بعالم مستقل فى المكان، كان نتيجة منطقية وضرورية ومسلم

بها من قبل من يسمون بالفلاسفة بعد "كانط" وإن كان كانط قد توصل أيضا لنفس هذه النتيجة" (١٠) .

يظل هناك بالطبع الصراع القائم بين "كانط" المنطقى الذى يصل للنتائج المنطقية النهائية وبين "كانط" المتردد الذى تميل فلسفته ولغته إلى الذاتية الضيقة. ولقد دفعتنى هذه الواقعة التاريخية لمثل هذا الصراع وحين العرض العام للنتائج التى توصل إليها "كانط" أن أفضل استخدام صيغة محايدة ، يمكن أن تشير إلى النتائج العميقة، ولكن لا تجسدها بصورة مباشرة .

كذلك من الواضح أن مبدأ "الوحدة الموضوعية للتقدير" الذى قال به لا يعنى الكمال المطلق، يظل فى معناه العميق مختلفا عن "الوحدة الحقة لذات – العالم" ، فلقد منعت طبيعة الجدل "كانط" من البحث عن أى كمال مطلق فى أى اتجاه . لذلك كان "المبدأ الأعلى" فى أقصى مداه عند "كانط" محدود بما يسميه "فالكنبرج" "بعقل الجنس البشرى" ولقد كان هذا التحديد أو الحد هو ما حاول الفلاسفة المتأخرون تجاوزه .

والواقع أن الفرد قد يخرج بعدم وجود نوع من التطور التاريخى لدى "كانط" خاصة، إذا أخرج مذهبه عن "الوعى الترانسندنتالى" الذى صاغه فى مناقشاته وكتاباته المتأخرة، من بيئته الغامضة، وقام بعرضه، بوصفه الصيغة الكاملة لكل المذهب الكانطى ، وليس بوصفه الصيغة النهائية التى توصل إليها كانط فى مرحلة متأخرة وبسبب عدم القدرة على تغطية كل جوانب ومراحل "الاستنباط" فى محاضرتنا الحالية، قد حاولت التركيز على عرض آرائه المحايدة نسبيا ، عند التعرض لبعض العبارات المراوغة، والتى لا تحمل إجابات كاملة وصريحة. فلقد وضحت كيف اعتمد على الوحدة الترانسندنتالية للتقدير، ووضحت أيضا كيف أن هذه الوحدة التى قال بها ، هى الذات الحقة لكل فرد منا، وكيف يستند عليه كل فرد منا ، طالما كان فردا عاقلاً. وذلك بلا شك مفهوم كانطى، تماما. ولكن الشىء الذى لم أشر إليه، إلا بصورة عارضة فى صفحة ١٣٩ من الكتاب. هو أن "الوحدة الترنسندنتالية " للإدراك" هى فى الواقع ما سماه "بعقل الإنسانية" وبالتالى تطابق "الذات" عند المثاليين المتأخرين. فهى "ذات" لا تتأسس إلا على الوحدة الترانسندنتالية "لكانط" . لقد عمدت ترك مسألة ، كيف أن "قولبة" عالم الطبيعة المادية عند كانط، تعد عملية موضوعية بالنسبة للوعى الفردى،

مسألة غير محسومة ومثار مجال للشك. إذ قد أدرك "كانط" فى المرحلة النهائية لفلسفته النقدية أن هــذا العالم عــالم موضــوعى بالنســبة للفرد، وليس نتاج وعيه الانطباعى أو الذاتى، ولا يتم تنظيمه، أو إخضاعه للمقولات أى "قولبته" ، أو تحويله إلى موضوع بواسطة تفكيره اللحظى، وإنما يقبله بوصفه عالم الواقع. أن "كانط" فى مراحل فكره الأولى ، حينما كانت الفلسفة النقدية فى حالة تشكل ، لم يكن يتبنى مثل هذه النظرة ، ولكن "كانط" المراحل الأخيرة من هذا الفكر نسب عملية تطبيق المقولات لوحدة أصلية للتقدير، والتى يكون الوعى الانطباعى ملزما بأن يتفق معها، لم يميز كانط فى المراحل الأولى من فلسفته بصورة واضحة، بين الوعى الذاتى أو الإنطباعى والوعى الموضوعى أو الترانسندنتالى على الإطلاق. ولكن بسبب حرصه الشديد، كما قد بين "أدكس" عند تفسيره لهذا الوضع، قد ظهرت هذه المراحل المتعددة فى فلسفته النقدية ، وبالصورة التى جاءت عليها. إن "كانط" الحقيقى وبسبب بحثه الرائع شديد التعقيد ، لم يكن هو نفسه واعياً وعيا كاملاً بكل الجوانب المتناقضة ، ولا بمدى الغموض الذى غلفت به تلك التناقضات فكره الحقيقى .

# الهوامش

(١) **Immanual Kant. "kritik der reinen Vernumft" mit einer Eimleit Und Amerkungen, hrsg. V. Dr. Crich Aclickes. Belin 1889.**

(٢) إن النظرة التى عرضها أوكس فى ص٦٨٣ من الكتاب السابق، وبنوع من النقد التفصيلى الدقيق قد سبق عرضها بصورة عامة فى كتاب أردمان "النقد الكانطى" فى الطبعة الأولى والطبعة الثانية لكتاب "نقد العقل الخالص" فى عام ١٨٧٨ ص ٢٥، ولقد بات هذا التطور ضروريا وحتميا بسبب الربط بين الأفكار الكامنة فى نص الطبعة الأولى والتوضيح الذى قدمه إردمان لمنهج كانط فى العمل، أما بالنسبة للنتائج التى انتهى إليها، أدكس، قد تختلف الآراء حولها.

(٣) انظر ص٢٦٨ ، ٢٧٢، "ينظر كانط للواقع وللتكوين العام لموضوعات معرفتنا الإنسانية، على أن الواقع يتكون من عالمين :

١- الأشياء فى ذاتها غير المعروفة لنا.

٢- عالم الظاهر نفسه، والقوانين الكامنة فيه ...

توجد الأشياء والحوادث فى عالم الظاهر، سواء التى ألاحظها أو التى أدركها بالوعى اللحظى المتباين والمتغير ودائما ما يختلف الوعى اللحظى حولها. ولذلك يكون الوعى الخارج بالحاضر ليس هو نفس الخارج الذى يراه الوعى الإنسانى الكلى (تم ترجمة النص عن اللغة الألمانية– المترجم).

(٤) انظر ص٢٦٩، يقول فلاكنبرج،، "أن الظاهر هو بالنسبة لكانط هو الشىء الذى يقف بين الموضوع الخالص، المطلق، الشىء فى ذاته، والذات، ويمثل نوعا من الاتصال بالشىء فى ذاته". ولقد سبق أن أشرت أنا نفسى فى هذا الكتاب ص١٣٩، إلى كيف أن وحدة الوعى– الذاتى عند كانط، تميل إلى التفسير الأخير لفشته وآخرون. (تم ترجمة عبارات فلاكنبرج عن اللغة الألمانية حيث نقلها رويس، بلغتها الأصلية دون ترجمتها إلى الإنجليزية ( المترجم).

(٥) يتعرف فالنبرج على هذه الفقرات المتناقضة ويلخصها بصورة مختصرة فى ص٢٧٠ و ٢٧١ من المرجع السابق .

(٦) **Publishecl in the Strassbuger Abhandunger tur Philosophie (Freiburg Tiibingen, 1884) pp.87-164.**

(٧) يقول "إردمان" فى الجزء الثانى صـ ٢٨٥ من كتابه **"Reflexcionen"**، بأن كانط نفسه قد أعطى لهذه الفكرة نفس المعنى الذى ظهر فيما بعد لدى المثالية البنائية.

(٨) أحد مبادئ الفهم الخالص ، ومؤداه أن التجربة ليست ممكنة إلا بتثميل رابطة ضرورية بين المدركات الحسية، وتحته ثلاث تمثيلات أو قوانين متميزة :

١ – قانون بقاء الجوهر.

٢ – قانون تعاقب الظواهر.

٣ – قانون تزامن الجواهر وتبادلها فى الفعل (المترجم) .

(٩) المقصود هنا كتاب : **Reflexionen** . (المترجم )

(١٠) **Op.cit p.164**

## الملحق الثالث

# النظرية الهيجيلية فى الكليات

عرضت فى الصفحات من رقم (٢٢٢) إلى رقم (٢٢٦) من هذا الكتاب [١] لنظرية هيجل عن حقيقة العالم العينى. ووفق نظريته نقد "الفكرة الإلهية" جنس العالم وأصله الحقيقى، حيث يكون واقعة فردية حقيقية مكانها العضوى فيها. إن هذه النظرية الخاص بالكل العضوى ، بوصفه كيانا شاملاً يضم كل الأفراد وعلاقاتهم ، والتى تؤكد على أن الأفراد يستمدون وجودهم الحقيقى من كونهم أعضاء فى الجسم المنظم لهذا "الكل " الذى يندرجون تحته، قد ظهرت فى هذا الكتاب بوصفها النتيجة الحتمية والضرورية للميتافيزيقا الهيجلية الخاصة بالوعى الذاتى. والحقيقة أن سبب هذا الاستنتاج ، والأهمية التاريخية للموضوع. تبرر إضافة بعض التفسيرات والمراجع التى تعد ضرورية لأى دراسة متخصصة .

لقد هدفت النظرية الهيجلية فى الكليات ، وكما قد وضح هذا الكتاب ، إلى تقديم حل للمشكلة القديمة الخاصة بوجود الكليات، وبمدى الصحة الموضوعية لتصوراتنا العامة . فقد قال البعض "بأنها لابد أن تكون صحيحة، أى يجب أن تناظر حقيقة موضوعية" . وذلك "لأن كل علم هو علم بالعام ، وكل علم يعد علما بحقيقة معينة" . وقال بعض آخر "أنها بوصفها أفكار عامة ، لا يمكن أن تتصف بأى صحة موضوعية " ، "لأن الفردى فقط هو ماله وجود حقيقى فى العالم . فلا وجود مثلاً لما يسمى "كلبا" عاما. وما يوجد فى العالم فقط ، هو الكلب المفرد ، أو "كلاب" مفردة . ولذلك لا يوجد الكلى، إلا بوصفه متخصصا فى الفرد المفرد .

حاول "هيجل" البحث عن حل مناسب لهذا التناقض. فالعالم الحقيقى هو عالم الذات المطلق. وحقيقته العضوية تضم كل شىء ، وصورته المنطقية هى "الفكرة الكلية" ، وهذه الفكر الكلية ، ليست مجرد كل نظرى ، أو مجرد فكرة عامة يتم التعبير عنها من خلال الموضوعات الفردية الكائنة فى العالم، وإنما المسألة على العكس من ذلك، فهم الذين يوجدون فيها، وبها يحيون ويتحركون، ومنها يستمدون وجودهم ، وفى نفس الوقت لا يمكن أن تكون فيهم، أو يعبرون عنها، إلا إذا كان قد سبق لهم الدخول فيها. ولا يجسد أى فرد متناه مستقل أو معزول هذه الفكرة أو يتطابق مع هذا الكل الحقيقى. وإنما يجسدها الكل العضوى لكل ما هو متناه . وبهذا المعنى يكون الجنس حقيقيا .

والواقع أن هذه النظرية [٢] جديرة بالاهتمام، ولقد شرع "هيجل" كعادته فى معالجة الموضوعات من وجهات نظر متعددة ، بأن يبين كيف كانت كل النظريات السابقة الخاصة بالكلى، ذات صلة بالنظرية الحقيقية. فكانت عبارة عنه مراحل تاريخية لها. وما هى إلا تجسدات لصور كلية ناقصة، صور دنيا للكلى، تكن حاضرة أمامنا فى المظاهر الخارجية للعالم المحدود .

ولئن كان " هيجل " قد كرس وقتًا طويلاً لدراسة هذه " الصور الدنيا " ، إلا أننا سنشير باختصار إلى الصور الرئية منها .

-١-

لا يمكن فهم نظرية "هيجل" بدون التمييز الواضح بين الصورة الدنيا لما يسميه "كلى الفهم" وبين الصورة الحقة أو الأعلى "لكلى العقل" ، أو "التصورات الكلية". ووفق فلسفة هيجل "الفهم" هو الصورة الأولى لنشاط العقل أو الفكر.

إذ لا ينتج "التصورات" بالمعنى الصحيح للكلمة، وإنما ما يسميه "هيجل" من الناحية الفنية "بالأفكار" وتعد الأفكار من هذا النوع الأول "كليات الفهم"، وهى أفكار مثل فكرة "الحصان"أو "المنزل" أو "الحيوان" ، والواقع أن عادة ما تسمى مثل هذه الأفكار بأنها تصورات، وتلك تسمية خاطئة لحد كبير [٣] ففى هذه المرحلة تكون هذه

"الأفكار" نتائج عملية تجريد وتحليل. ولئن كانت عملية التجريد عملية ضرورية فى بداية تفكيرنـا، إلا أنها لا تقدم صورة حقيقية من وجهة النظر الأعلى. لذلك عمل الفلسفة الرئيسى هو تحويل "الأفكار" إلى تصورات " [٤] . إن الأفكار التى يتم التوصل إليها فى البداية ، تجسد الصفات الكلية، أو الخصائص الموجودة فى مجموعة معينة ترتبط هذه الفئة ، أو ما يسمى بجنس – الفهم ، بالفئات الدنيا والأفراد ، الذين يقعون فى محيطها ، بنفس الصورة التى سبق أن حددها المنطق الأرسطى [٥] ويكون "للصنف" عدة أنواع تندرج تحته بوصفها فئات فرعية له ، ويشكل كل نوع منها جزءا من محيطه الكلى. وفى نفس الوقت يندرج الأفراد بدورهم تحت كل نوع من الأنواع المختلفة . فى هذه المرحلة من التفكير، يعبر كل من الصنف و "الفئة" عن الصفة المشتركة فقط التى يكون فى كل الأفراد أو تشترك بينهم جميعا. وفى نفس الوقت لا يمكن رؤية الأصناف فى الخبرة، لأننا لا نرى إلا الأفراد فقط. ولأن "الصنف" لم يتحول إلى "تصور" بعد، لأنه ما هو إلا مجرد عنصر مشترك، فإن "صنف – الفهم" ليس له وجود. ولأن الفكرة مازالت مرتبطة بالجانب الذاتى والصورى لدى الملاحظ، فإنها لا تقدم تفسيرا لمحتوى الشىء الفردى، أو لمجموع العلاقات الفعلية التى تقع بين هذا الشىء الفردى وباقى الأفراد الآخرين فى العالم[٦] . حقيقة نستطيع أن نقول من الناحية الموضوعية، بأن الفكرة ، تطابق أى طبيعة كلية ، ويمكن أن تكون موجودة ، بوصفها "الماهية" أو التحديد الأساسى والجوهرى للأفراد المتناهين الذين ينتمون "للصنف" ، وأن "أفكار الفهم" يكون لها درجة أدنى من الحقيقة ، لأن كل ما يوجد فى العالم تجسيد الفكر، وأفكار الفهم تكون أيضا نتاجا لفكر وبالتالى يطابقون أيضا الطبيعة الداخلية للأشياء. إلا أن "كليات الفهم" لا تخبرنا إلا عن جزء من حقيقة الموضوعات الكائنة فى الخبرة ، ولذلك تظل هذه الكليات غير صحيحة بصورة كلية . إن "التصور" أو الفكر الموضوعى الحق، لكل طبيعة الأشياء، يكون مجرد التوضيح للجواهر أو الماهيات المحددة أو الفهم المحدد للأشياء [٧] "فكلى الفهم" الذى ينطبق على الطبيعة التى لا تظهر إلا فى كل فرد ، والتى لا توجد فى أى مكان إلا فى مثل هذه النماذج الفردية (مثلما لا توجد الحيوانية، إلا فى الحيوانات الفردية) لا تقدم لنا شيئا حول العلاقات المتداخلة بين الأفراد بعضهم البعض، وبالتالى لا تمدنا بأى وحدة للتصورات .

يقدم "هيجل" تفسيرات عـديـدة لهذا "الكلى" الخـاص "بالفـهم" . ولا يستطيع أى دارس جاد لفكر "هيجل" أن يطابق بين هذا النوع من "الكلية" بالكى العقلى أو " كلى - العقل " ، والذى يمثل الجزء الذى ساهم به هـيجل فى نظرية الكليات . خلاصة مـا توصلنا له حتى الآن، هـى أن "كلى الفـهم" هو أول اكـتـشـاف يصل إليـه تفكيـرنا ، عندمـا يتم تطبيق هذا الاخـيـر على الأشيـاء. ولقـد وضـع "أرسطو" فى منطقه النظرية التقليدية عن هذا "الكلى" والحقيقة أن أرسطو نفسه ، قد تجاوز فى نظريته الميتافيزيقية حدود نظريته المنطقية، وتضمنت وجود نوع أعمق من الكليات فى طبيعة الأشياء (٨) ولكنه فعل ذلك بنوع من التردد. لقد كانت حـاسته الميتـافيزيقية أصدق من منطقه ، فقد كـان يسـتـخـدم "الكلى - الأعلى و" لديه نظرية منطقـيـة عن "الكلى-الأدنى" وكـان هذا "الكلـى - الأدنى" يظهـر للفـهم ، وكـأنه مـوجـود مـوضـوعى فـقـط فى كل فـرد، ويشكل التـحديد الجوهرى أو الماهوى له. أى يكون من الناحيـة الموضـوعية موجودا فى الفـرد فقط. أما مـن الناحية الذاتية فإنه يكون ممثلاً فى "الفكرة" التى تظهر بوصـفهـا ، "مـاهية - فئة" مـحددة بصورة مجردة، وتظهر هذه "الماهيات - للفئات" أمام الفهم على أنها ليس لـهـا وجـود مـستقل بذاته ، يكون منفـصـلاً عن الأفراد الذين يتمـثلون فـيـهـا . وربما ذلك سبب اعتبـارنا القـول ، مــن وجـهـة نظر الفـهم العام، بأن الأفكار العامـة لا تمثل وقائع عينية ، والفردى فقط هو الواقعى والحقيقى .

- ٢ -

وصف " برنسبال كيرد" فى كتابه "فلسفة الدين" (٩) هذا النوع الأدنى من الكلية. وبعد توضيح عدم كفايته للتعبير عن حقيقة العالم الواقعى ، شرع بروح هيجلية فى بيان طبيعة "الكلى - العقلى" وتطبيقه لفهم علاقات الله بالعالم. يقول "برنسبال" "ولكن العقل قادر على حركة ثانية أكثر عمقا. إذ يستطيع أن يـرتـفـع إلـى نـوع آخر من "الكلية" ، لا يكون غريبا عن الطبيعة الداخلية للأشياء ذاتها، أى ليس "الكلى" الذى يتم تجـريده من الجـزئى ومن الاخـتـلاف بين الأشـيـاء ، وإنما "الكلى" الناتج من الوحـدة الكامنة فيها ، والذى تجد فيها تعبيرها الضرورى بين الأشياء، فلا يكون "الكلى" مجرد

خلق متعسف من جانب العقل الملاحظ والمصنف .... وإنما فكرة تعبر عن الجدل الداخلى، وعن الحركة تجاه الوحدة ، التى توجد فى باطن وجود الأشياء ذاتها وتشكله . إن هذا النوع العميق من الكلية الحقة، هو الذى يحدد الكلية العضوية أو المثالية. ففكرة الكائن الحى .... ليست فكرة تشير إلى العنصر المشترك الذى يمكن الحصول عليه بعملية التجريد والتعميم ، بالنظر إلى الأعضاء والأجزاء المختلفة ، وعزل الاختلافات الظاهرة بينهم ، وتشكيل فكرة يشتركون فيها جميعا . فالشيء الذى يختلفون فيه هو الذى تنبع منه وحدتهم والذى يستمد منه الكائن الحى وجوده وحياته . والشيء الذى يشتركون فيه ، لا يكون مشتركا بينهم بوصفهم أعضاء للكائن الحى وإنما بوصفهم مادة مسبقة ، وما نقوم بتجريده للحصول عليه هى الحياة نفسها، كذلك لا يمثل "الكلى" فى هذه الحالة النهاية بل البداية. فلا نصل إليه بالتفكير أولا فى الجزئيات ، وإنما العكس ، إذ نحصل على التصورات الأساسية للجزئيات من خلال "الكلى" . فأجزاء أى كائن حى ، وهيئتهم ومكانهم ، وتركيبهم ، والنسب بينهم ، ووظائفهم، وعلاقاتهم ، وكل طبيعتهم ووجودهم ، يتم تحديدها من خلال "فكرة" الكائن الحى الذى يؤلفونه . فهى التى تنتجهم وليس العكس. ففيها يكمن وجودهم ، والأساس الذى قاموا عليه. إنهم عبارة عن تجلياتها ومواصفاتها . فهى تحقق نفسها فيهم ، ويكتمل وجودها فى اختلافهم وانسجامهم... فلا تستطيع تحديد العضو منها إلا بالإشارة لما يحدها وما يسلبها أى ما يثبتها وما ينفيها، فهى لا توجد بذاتها أو فى ذاتها، وإنما توجد فيما هو غيرها ومن خلاله – أى من خلال الأعضاء الآخرين الذين يكونون خارجها وفى نفس الوقت داخلها، وراءها وفى نفس الوقت جزءا ونسبة من وجودها.. بذلك يكون لدينا نوع من "الكلية" يختلف عن "الكلى" المجدب والصورى الناتج من عملية التعميم ، ويشير فى نفسة الوقت ، إلى حركة فى الفكر تتفق مع العلاقة الداخلية للأشياء ، وهى الحركة التى فشلت عملية التجريد والتعميم فى إدراكها والوصول إليها.

وينتقل "برنسبال كيرد" فى صفحة (٢٣٣) من نفس الكتاب إلى "دراسة مختصرة لعلاقة الطبيعة بالعقل المتناهى" يحاول أن يطبق المفهوم الخاص "بالكلى" الذى توصل إليه على العلاقات بين عقلنا والواقع الذى نفكر فيه. ويعتمد فى ذلك على التناقض

الشائع بين المادة والعقل، واللذان يعتبرهما الفهم شيئين متناقضين ووجودين منفصلين. فيعرض المشكلة المشهورة عن كيف يستطيع العقل أن يعرف النظام الطبيعى الكائن خارج عقولنا ، ويبين أن هذه المشكلة ، تشترك من حيث المبدأ مع مشكلة العلاقة بين العقل المتناهى والله، ويقترح بأن هاتين المشكلتين ، أى "مشكلة العلاقة الفكر بالطبيعة، وعلاقة العقل المحدود بالله أو بالعقل اللامتناهى ، يتعلق بأفكار متجانسة وغير متناقضة ، فالعقل والطبيعة ، والعقل المتناهى والعقل اللامتناهى كلها أفكار تنتمى إلى نسق معرفى واحد أو كل عضوى من المعرفة. وبعد تقديم شرح مفصل لهذه الوجهة من النظر ، والاستفادة فيما بعد على مبدأ الوحدة العضوية فى صفحة (٢٣٨) وضح فى صفحة (٢٣٩) أن مشكلة المعرفة، يمكن حلها على أساس نظرية الكل العضوى ذاته .

"يقول برنسبال" "إن المثالية التى تجعل العالم الخارجى مجرد خلق وهمى للعقل الفردى ، تعد مثالية زائفة . فالحقيقة أن العقل الفردى يجب أن يتبرأ من استقلاله وعزلته، وأن يتوقف عن تأكيد ذاته، ويجب أن يفقد نسه فى الموضوع ، قبل أن يستطيع الحصول على أى معرفة حقيقية بالطبيعة... لذلك لكى يتم معرفة الحياة الكلية للعقل والكامنة فى العالم، لابد من التخلى عن الفردية ، وعن فكرى الخاص والرأى الشخصى ، وأجد التحقق الحق العقلى فى هذا العقل الكلى أو فى هذه الحقيقة التى تعد الطبيعة مظهرا لها... وأخيرا المبدأ الذى يجل مشكلة الفرق بين الطبيعة والعقل المحدود، يتمثل فى أن وجودهما المنفصل وانغلاق كل منهما على نفسه ضرب من الخيال وفى أن الحياة العضوية للعقل هى الحقيقة الكامنة وراء وجودهما".

ويستمر "برنسبال كيرد" فى صفحة (٢٤٠) فى عرض طريقة تطبيق نفس المبدأ لحل "المشكلة الكبرى للدين أو الخاصة بعلاقة العقل المتناهى والله". يقول "برنسبال" "ونلاحظ هنا أيضا أن الفهم الذى يؤكد على وجود هوية مستقلة لكل منهما" ..... يؤدى إلى استحالة وجود حل حقيقى.... والحل الحقيقى الذى يمكن الوصول إليه يتمثل فى ضرورة إدراك أن "الإلهى والإنسانى ، المتناهى واللامتناهى ، عبارة عن لحظات أو أعضاء فى كل عضوى" وأنهما يوجدان فيه معا فى وحدتهما أو انفصالهما " ثم يقدم "برنسبال كيرد" بعد ذلك توضيحا للنظرية الحقيقة للكليات، وفى نفس الوقت يساعد على فهم "الوحدة العضوية" التى سبق ان اشار إليها. يقول : "إن من الخطأ

عند الحديث عن علاقة الفرد بالآخرين فى حالة علاقاتنا الاجتماعية ، أن نتصور الذاتية سببا فى انفصال الفرد عن الآخرين من بنى جنسه". ثم يضيف "إن الفرد المجرد ليس إنسانا حقيقيا ، وإنما مجرد جزء من الإنسانية ، كائن ليس لديه الصفات الأخلاقية أو الروحية التى تعد من السمات الأساسية لحياة الإنسان، ضلع منزوع من المشاركة فى الوجود الحيوى الكائن الحى. إن العلاقات الاجتماعية شىء ضرورى لوجود الفرد ..... فليس صحيحا أن نفترض أولا وجود مجموعة من الأفراد المستقلين حتى نصل إلى مفهوم أو تصور "الأسرة" ، وإنما المسألة على العكس من ذلك أى أننا نفكر أولا فى مفهوم "الأسرة" لكى نعرف الفرد .... وهكذا نلاحظ أن "الكلى" يسبق الجزئى . ولكن لا يجب أن ندرك "الكلى" بوصفه كيانا مستقلا عن الأجزاء مثلما لا يستقل الجسد عن أعضائه ، إن الفكرة الحقة، لا يمكن الوصول إليها، إلا بضمهم جميعا فى هذه الوحدة العليا، التى تضمهم وفى نفس الوقت تتعالى عليهم وتتجاوزهم ، وسواء كانت هذه الفكرة تمثل "الأسرة" أو "الدولة" التى تمثل التكامل إلى الأعضاء المنفردين الذين يشكلونها" . وسيتمر "برنسبال كيرد" قائلا "بأن اللامتناهى الحقيقى لا يكون سلبا للمتناهى، وإنما يمثل الوحدة العضوية لكل من اللامتناهى والمتناهى" .

- ٣ -

إن هذه الفقرات السابقة من مؤلفات "برنسبال كيرد" يمكن أن تقدم لنا تلخيصًا ممتازًا لجوانب معينة من النظرية الهيجيلية فى الكليات ، وتبين لنا فى نفس الوقت بأن النظرية نفسها ليست نظرية جديدة على قراء الإنجليزية [١٠] والواقع أن النظرية قد باتت محور مناقشات مدرسة الهيجيلية الجدد بأكملها.

عموما ننتقل الآن لتفسير "هيجل" نفسه للمسألة ، يقول "هيجل" إن "العقل" يعمل فى المقام الأول بنفس الطريقة التى يعمل بها "الفهم" ، ولكنه لا يتوقف عند نفس المرحلة التى يتوقف "الفهم" فيها ، لأن "التصور" ليس مجرد "الفهم المحدد" [١١] فالحركة العليا للعقل تعتمد على جدل الفكر الذى نعرفه جميعا ، والذى يتناول الحقائق المجردة والصفات التى قام الفهم بعزلها أى المحددة والجزئية والفردية فى العالم المتناهى ،

ويحاول كشف الوحدة المتعينة فى نقيضه ". وتتمثل النتيجة الإيجابية لهذا الجدل فى كتشاف الوحدة المعقولة ، وليست الوحدة المجردة أو المحددة وإنما المتعينة (١٢) فلا تكون وحدة بسيطة صورية، وإنما متعنية تضم الاختلافات كلها. ولهذا السبب لا تهم الفلسفة بالصورى والمجرد وإنما بالأفكار المتعينة" .

ولذلك يتم الانتقال من "كلى" الفهم إلى "التصور" بعد حدوث عمليتين ؛ الأولى : عملية توحد المجردات الصورية أو التحديدات الجوهرية ، التى قام الفهم بعزلها وفصلها عن بعضها البعض، وتتعارض مع بعضها هذه المجردات مثل اليمين واليسار، والداخل والخارج ، الجوهر والعارض - وتعود وترتبط مرة أخرى بروابط عضوية، وتظهر متداخلة وغير منفصلة ، والثانية هى عملية ظهور الأشياء الكائنة فى العالم المتناهى بوصفها أعضاء فى كل عضوى واحد. وتعد الصلة الوثيقة بين هاتين العمليتين من السمات المميزة للمنهج الهيجلى كله. فعند "هيجل" الحقيقى هو المتعين بمعنى "أن الحقيقة هى اتحاد عضوى بين جوانب وصفات وخصائص تؤثر فى بعضها البعض" و"الحقيقى هو "الكلى" الذى ترتبط فيه الأجزاء والأفراد بصورة عضوية (١٣) ففى حالة أى إنسان مثل "كايوس" وتيتوس يقول "هيجل" : "إن هذا الإنسان المفرد يكون جزءا موجوداً قبل كل شىء فى الكل، ولا يكون هذا الكل مجرد جمع للصفات جنبا إلى جنب . . وإنما تنتشر فيه كل الأجزاء وتكتمل" (١٤) ثم يضيف قائلاً "بأن هذا الكل فى حالة الإنسانية ، وفى حقيقته العميقة ، يكون شيئا أكثر من مجرد جمع لكل الناس(١٥) إنه ليس مجرد وعاء محايد شامل لهؤلاء الأفراد. أو مجرد شىء مشترك بينهم. وإنما أصلهم وأساسهم وجوهرهم ، فالإنسانية تعد شيئا كليا وعينيا. أى تكون شاملة لكل الناس وفى نفس الوقت تكون أكثر من كونها كذلك. أى أنها شىء ينتشر ويحدد الصفات الأساسية لكل فرد منهم وتربط كل صفاته الكيفية الجزئية. لذلك تكون متعينة بمعنيين ، الأول طالما كان فيها كل الناس مع بعضهم البعض، والثانى طالما أن من خلالها تتحد الصفات الكيفية لكل فرد منهم". ولئن كان "هيجل" لا يعرض فى هذه الفقرة "الكلى العضوى" عرضا كاملاً ، وإنما يقدم لنا مجرد صورة من صور تحققه ، أو خطوة من خطوات هذا التحقق ، إلا أنه يعلن بوضوح لا لبس فيه بأن الفردى يكون متضمناً فى الكلى ، والذى يعد لذلك الجوهر الشامل للأفراد.

ولقد حدث تطور لمفهوم "كلى العقل" فى كتاب "المنطق" . فقد تم توضيح الطريق للوصول إلى هذه التصورات الكلية فى "المنطق" الكبير تحت عنوان "الماهية" (أى فى الجزء الثانى من هذا العمل). فيبين "هيجل" فى القسم الثانى من دائرة "الماهية" عند مناقشة "الظاهر" ، وبطريقة يتبعها دائما للتوضيح ، "إن الصفات أو الخصائص التى يتصف بها كل شيء متناه ، هى عبارة عن موجهات للسلوك تجاه الآخرين"[١٦] لذلك تكون كل الأشياء الكائنة فى العالم المتناهى على ما هى عليه، بسبب علاقاتهم بعضهم ببعض. إنهم يعيشون فى عملية تأثير متبادل، ومن طبيعتهم أن يحيو بهذه الطريقة. ولذلك يكون عالم هذه الأشياء المتناهية عالم القانون، أو "القانون الشامل للكل" ، والذى تعد كل هذه الأشياء مظهرا له، بينما يكون هذا القانون أو مملكة القانون، دولة ذات نظام شمولى تتحكم فى كل شيء وتسيطر عليه. وإن كان القانون يكمن فى أعماق العالم المتناهى [١٧] إلا أنه يتم التعبير عنه فى الظواهر نفسها، وبذلك تحدث الوحدة بين الداخل والخارج، وكما يقول لنا "هيجل" يكون التصور حاضرا بالفعل فى صورة كامنة، لأن عالم الأشياء المتناهية ، يكون عبارة عن الكل من الأفراد المتداخلين مع بعضهم البعض، الذى يجسد قانون ويجعله واضحا وظاهرا عموما إن هذا المجموع من الأفراد هو ما يجعل التصور يظهر بوصفه "كليا" [١٨] وفى عالم الماهية تسمى هذه الوحدة بين الداخل والخارج ، الجوانى والبرانى ، بالحقيقة الواقعية [١٩] وتظهر الطبيعة الحقة "للحقيقة الواقعية" فى عرض مقولة "الجوهر" فى نهاية "الماهية" ، حيث يظهر فى النهاية ، الجوهر المطلق، الطبيعة العامة للأشياء بوصفها كلا أى بوصفها "كلا بسيطًا " ، يحدد ذاته ، ويحوى تحديداته الذاتية فى ذاته ، هذا الشمول هو "الكلى" الذى مع مقولاته الأخرى الفردى والجزئى يصنع "التصور"(أو الفكرة الشاملة) ، الذى ينتقل إليه هيجل فيما بعد .

إن العرض المفصل الذى قدمه "هيجل" "للتصور" فى الجزء الثالث من المنطق قد بات أكثر وضوحا بعد الملاحظات والشروحات التى أضافها الناشرون فى نهاية الموسوعة. ونستطيع القول أن المرء من خلال بعض التعبيرات التى قد وردت فى أجزاء متفرقة فى النص ، إن يستنتج بسهولة ، ماذا قد قصد "هيجل" "بالتصور"

أو (الفكرة الشاملة) ، إذا ما إنتقل المرء إلى المكان الذى يقرأ فيه طبيعتها، أى عالم الموضوعية ، الذى تتجاوزه ، والذى تعبر فيه عن نفسها . وهنا يتم تكرار ما حدث فى دائرة "الماهية" ولكن بدرجة أرقى. فمرة أخرى يجد المرء نفسه يتعامل مع عالم من الموضوعات ، ولكنه بات يعرف أنها تجسد الآن "التصور" أو "الفكرة الشاملة" وتبين "كليتها الحقة" فى ثلاث مراحل أو صور هى الآلية، والكيميائية ، والفائية ، فعالم الآلية ، أو العالم بوصفه آله، عالم يوحد بالفعل بين أجزائه نوع من التأثير المتبادل ولكنه تأثير يخضع لقانون مجرد. وعالم "الصلات" أو "الكيميائية" يوجد فيه الأفراد فقط بوصفهم علاقات متعادلة ، ووجدهم لا يتحقق إلا بسبب هذه التأثيرات المتبادلة والصلات القائمة بينهم. أما العالم الحق والأكثر شمولاً أى عالم الغائية ، أو ما قد يسمى العالم بوصفه كائنا حياً، فإن التداخل والتأثير المتبادل بين الموضوعات الفردية ، وتعاونهم بوصفهم أدوات تحقق غرضاً جوهريا واحدا، يمثل الكلى الحقيقى لهم ، كل ذلك يمهد الطريق لتحقيق الاتحاد الكامل بين "التصور" والموضوع الذى يظهر لنا فى "الفكرة" ، والحقيقة أن الفكرة هى العالم بوصفه "شخصا" ، طالما تمكن مقولات المنطق مفهوم أو (تصور) الشخصية من الظهور. أما المفهوم الكامل للشخصية فقد تم تطويره، فى مرحلة متأخرة من المذهب ، فى فلسفة الروح .

ولئن كانت هذه الصياغة الهيجيلية لنظرية الكليات، تحوى الكثير من العناصر القديمة ، إلا أنها تعد ضرورية وذات أهمية أساسية للمذهب .

وكما وقد وضحت فى الكتاب ، أن أفضل العبارات التى تعبر عن المذهب كله قد جاءت فى أعمال "هيجل" اللاهوتية والأخلاقية. ولئن كان من الصعب جمع كل هذه العبارات فى حدود المساحة المتاحة لها، فإن من الممكن الإشارة لبعضها، فمن الواضح مثلاً أن هناك نوعاً من التطبيق المتعمد لنظرية الكل العضوى ، عندما يقول"هيجل" فى "فلسفة الحق" "إن الإنسان الفرد لا يكون شخصا، بدون وجود علاقة بينه وبين الآخرين" (٢٠) ، ويظهر ارتباط هذه النظرية ، بمفهوم "الوعى الكلى" فى كل بناء فلسفة

الحق. كذلك نجد صورة أخرى من صور تطبيق هذه النظرية، حينما يقول "هيجل" فى فلسفته الدينية، واصفا حياة الكنيسة "بأن الوعى الدينى الذاتى يجب أن يتحقق بواسطة كثرة من الذوات والأفراد والأعضاء، ولكن طالما أن هذا الوعى، يجب أن يكون كليًا فى معناه العميق "فإن هذه الكثرة من الأفراد، لابد أن تكون مجرد مظهر لوحدة فى الاعتقاد ... إن محبة الجماعة المؤمنة ، لا تظهر إلا فى كثرة من الأعضاء، ولكن الكثرة مجرد شيء ظاهرى أو مظهر فقط." (٢١) .

إذن "أعضاء كثيرون" ولكن جسد واحد ، رب واحد ، إيمان واحد. فيناقش "هيجل" وبنفس الروح علاقة الأفراد "بالكلى" من خلال توضيح العلاقة بين المؤمن وشخص المسيح. ويظهر تطبيق آخر لنفس النظرية فى خاتمة "الموسوعة" عندما يحاول "هيجل" تطبيقها على المشكلة العامة الخاصة بعلاقة الله بالعالم ، كذلك نجد تطبيقات كثيرة للنظرية فى "فلسفة الطبيعة" ، فمثلا، شرحه للعلاقة بين الجنسين، والصراع بين الحيوانات من أجل البقاء، يعود فى معظم الحالات إلى أن الكلى، لا يمكن أن يتحقق فى فرد واحد فى أى مكان، أو فى أى مجموعة من الأفراد تحققا كاملا (٢٢)، وطالما أن الفكرة عند "هيجل" ، لا يمكن تصل إلى تعبيرها الكامل فى الطبيعة الخارجية ، فإن الكلى يظهر لنا فى كل هذه الحالات ناقصا، وعبارة عن سلسلة من الجهود تجاه الوصول إلى العضوية كاملة، التى تتحقق فى العالم بوصفه روحا .

وأخيرا قبل أن نختم ، نعود إلى النظرية المنطقية ذاتها. إن حلول الطبيعة العضوية للكلى الحقيقى، التى توجد فى مذهب التصور الذاتى، هى التى تجبر "التصور" على تطوير جوانب الحكم المختلفة، طالما أن الكلى لا يمكن أن يتحقق إلا بسبب العلاقة بين الأفراد، المنفصلين فى الظاهر، والمرتبطين عضويا فى حقيقتهم ، وتعتبر الأحكام المنفصلة، هى أعلى أنواع الحكم، التى يتم الوصول إليها ، قبل أن نصل للفئة فى حكم التصورات، لأنها تحتل الاختلافات والخصائص للأفراد، مثلما يحدث فى كل حالة من حالات أى مجموعة متداخلة من الأفراد أو الأنواع (٢٣) ولأن "الكلى يكون بسيطا وفى نفس الوقت ثريا فى ذاته" (٢٤) فإن هذه الثروة الكامنة فيه

تنفض فى الحكم المنفصل. وإذا كان "الكلى" هو "السلب" عموما [٢٥] فإن هذا الانقسام الذاتى يحصل على تعبيره عن نفسه فى "الحكم المنفصل" . وإن كان "التصور" يكشف عن نفسه فى الحكم المنفصل، فإن الحكم الحقيقى يظل شيئا أعلى. وذلك طالما ليس مجرد وجود هذه الواقعة فقط، ولابد من وضوح الضرورة الباطنية ، والتحديد الذاتى لمثل هذا الانقسام الذاتى، أى شىء لا يمكن أن يتم إلا من خلال صور الحكم التى تنقلنا إلى القياس [٢٦] إذ يمر هذا القياس من خلال عدد من الصور المتلاحقة ، حتى يصل إلى الحكم المنفصل النهائى ، الذى يعد أعلى درجاته [٢٧] (أى نتيجة القياس الشرطى المنفصل) ، وحيث يكمن سبب الوصول إليها من جهة أخرى، فى العلاقة القائمة بين أحد الأعضاء ، أو بين إحدى اللحظات المتضمنة فى "الكلى" ، بهذا الكلى نفسه، وفى علاقة هذا العضو، أو تلك اللحظة ، بالأعضاء الآخرين ، أو اللحظات الأخرى. لهذا الكل العضوى نفسه والمنقسم على ذاته. وبهذا الناتج المنفصل (نتيجة هذا القياس الشرط المنفصل) يكون قد تم الانتقال لعالم الموضوعية، حيث كما قد وضحنا من قبل ، يكون الكلى متحققا فى صورة عضوية واضحة ، بوصفه كلا لمجموعة من الأفراد أو اللحظات، التى تدخل فى علاقات مع بعضها البعض، وتمثل "الفكرة" أقصى درجات حقيقته وكماله .

ويجدر بنا قبل الانتهاء من هذا الموضوع ، أن نشير إلى العلاقة بين الصورة الأرسطية "لكلى – الفهم" ، بالكلى الخاص بالعقل أو "كلى – العقل" عن "هيجل" . يقول هيجل نفسه [٢٨] "بأن منطق الفهم يكون ضمن منطق العقل ، ويمكن استنتاجه منه. ولا نحتاج لتحقيق ذلك إلا إلى أن نحذف من هذا الأخير (منطق العقل) العنصر العقلى الجدلى" . ولقد اعترف "هيجل" نفسه فى أحد خطاباته للأستاذ "نيتامر" [٢٩] بأنه قد وجد نفسه مضطرا عند تدريس منطقه لطلبته فى "جمانزيوم نوربيرج" بأن يكتفى بتدريس "منطق الفهم" لأنه يناسب التعليم فى هذه المرحلة . إذ يحتاج الأولاد فى هذا السن إلى شىء إيجابى أو محتوى مباشر. لأنهم لم يصلوا بعد إلى مرحلة التأمل أو القدرة عليه. وإن كان من الممكن إعطاء بعض اللمحات والأفكار البسيطة عن الجدل للطلاب ، ولكن من الخطأ تدريسه فى هذه المرحلة الأولية". ولعل ذلك هو السبب فى أننا

لا نجد فى الدراسة التمهيدية التى قدمها "روزنكرانر" لمخطوطات "هيجل" الخاصة بالمنهج الذى كان يدرسه للطلبة فى "نورنبرج" والتى تم نشرها فى الجزء الثامن عشر من الأعمال ، إلا لمحات بسيطة عن النظرية الهيجلية للكليات . وربما إذا كان هذا الجزء الصغير من "الأعمال" هو مصدرنا الوحيد لفلسفة "هيجل" لظلت كل نظرياته وآرائه التى تتعلق بالمثالية عموما ، أو بطبيعة الوعى الذاتى ، أو بالكليات ، مجهولة لنا ، ولذلك لا يجب البحث عن هذه النظريات فى هذا الجزء ، ويمكننا أن نبحث عنها فى النصوص التى كتبها "هيجل" نفسه وفى الأعمال التى نشرها هو نفسه أثناء حياته .

# الهوامش

(١) المقصود كتاب : "زويس" روح الفلسفة الحديثة ، المحاضرة السابقة (المترجم).

( ٢) النظرية المشار إليها، قد تم ترجمة جزء كبير منها فى صفحة ٢٤٤ من الكتاب ، المحاضرة السابقة (المترجم)

(٣) .Encylop., work, vol vi. p. 324

(٤) بالنسبة لتعريف الفهم: انظر : Phanomenol., weuke, vol.. p. 26 وأيضا صـ ٣٦٥ من نفس الكتاب . والفهم فى هاتين الفقرتين يكون صوريا ، ويعتمد فى نشاطه على عملية التجريد "حيث يتم الفصل بين العرضى والجوهرى، ويبحث عن القانون الذى يمثل الحقيقة من وراء الظواهر . ثم يقوم الفهم باستخدام هذه الأفكار الأساسية أو الجوهرية ، بعد عملية تجريدها فى تحديد كلياته (ترجمة عن الألمانية – المترجم)

(٥) يقول هيجل فى تاريخ الفلسفة ، الأعمال الكاملة الجزء الرابع عشر صـ ٣٦٨ "إن أرسطو مؤلف علم المنطق ، لا يقدم إلا شكلاً واحداً فقط من العلاقات ومجموعة من الاستنباطات الصورية الناقصة ، التى لا يستطيع أن "تشكل كل الحقيقة" (تم ترجمتها عن الالمانية – المترجم) . ولقد جاءت هذه الملاحظة عن مناقشة "هيجل" لنظرية الكليات الأرسطية. حيث قيل أنها أى النظرية ، تتضمن المنهج المستخدم فى "العلم النهائى" ، وعلى وجه الخصوص ، "إندراج الجزئى تحت الكلى" . والحقيقة أن هذا النوع من الكلية، وهذا الصنف من "الاندراج" هو ما تسعى نظرية "هيجل" لاستبداله.

(٦) كان هيجل يتحدث عن هذه المرحلة من الفكر عندما ذكر فى "الموسوعة" ، الأعمال، الجزء السادس، صـ ٤٦ "أن هذه الأصناف لا ترى ، لأنها دائما مجرد تحديدات (أى تفكير الفهم الذى يفصل بين الأشياء والأفكار (المترجم) ، وليست لها وجود وإنما تعبر عن الطبعة الكلية للأشياء الفردية (تم ترجمتها عن الألمانية . (المترجم)

(٧) قارن بين الفقرة الواردة فى كتاب "المنطق" ، "الأعمال" ، الجزء الثالث ص ٢٧٤ و الفقرة الواردة فى "الموسوعة" ، "الأعمال" الجزء السادس ، ص ٦٥ . حيث مهمة "الفهم" تتمثل فى جمع ماهيات الأشياء المتناهية والمحددة ، والتصنيف بصورة مجردة، وبالتالى تطبيق المحمولات . إذن المصطلحات والعبارات الفنية مثل "التحديد الجوهرى" ، الجواهر المحددة ... إلخ تشير فقط إلى "الكلية" التى تم إدراكها من قبل "الفهم".

(٨) انظر : Gesch. Cl .Phil .Work .vol , xiv .p. 283 ، فعند أرسطو "لم تكن الفكرة الكلية الشاملة ، فكرة حقيقية ، وكان "الكلى" يشير أو يطابق فكرة الفئة ، أى يعد فكرة جزئية بجانب الفئات الأخرى ، خاصة فى المنطق ولكنه فى مكان آخر ، قد أشار فى منهجه بأن التصور هو المعرفة.

(٩) .P.229,599

(١٠) انظر أيضا كتاب الأستاذ "إدوارد كيرد"الفلسفة الاجتماعية عند أوجست كومت صفحة (١٩٩) يقول " كيرد" إن "الكلى" فى العلم والفلسفة ، ليس مجرد اسم مشترك ، تندرج تحته الأشياء ويضمها ، وإنما مبدأ يوحدها ويحدد العلاقات بينهم".

(١١) انظر هيجل الموسوعة ، الأعمال ، الجزء السادس ، صفحة ١٤٧ ، حيث التفسير الكامل لطبيعة وحدود "كلى الفهم".

(١٢) بالنسبة لمعنى "المتعين" عند "هيجل" واستخداماته، انظر التعريف الممتاز الذى قدمه "فلاكنبرج" فى كتابه "تاريخ الفلسفة الحديثة" صفحة ٤٧٨ ، يقول "فلاكنبرج" "إن التصور المتعين عند "هيجل" هو "الكلى" الذى يحوى الجزئى فى باطنه والذى ينتج أجزائه أو جزئياته .

(١٣) يقول "هيجل" فى الفقرة السابقة "إن الفردى يعد ضلعا من الفكرة" . وفى مواضع أخرى يوحد بين "الضلع" (الجانب) و "التحديد"، فمثلاً فى "فلسفة الدين" ، الأعمال الجزء الثانى عشر صـ ٤٢٢ يتحدث عن علاقة الجوانب (الأضلاع) والمحددات بوصفها شيئا واحداً. ولذلك ومن خلال هذه الفقرات وأخرى عديدة أصبح من الواضح أن "هيجل" ينظر للصفات المجردة و الأفراد المجردين، على أنه من الضرورى التعامل معهم بطريقة واحدة، طالما أن حقيقتهم لا تستمد إلا من الكل العضوى الذى يعدون عناصر له. وعليك أيها القارئ الكريم أن تقارن ذلك مع التعريف الذى وصفه "فلاكنبرج" للعينى فى الصفحة السابقة. كذلك لقد قرر "هيجل" نفسه فإن الفردى يكون ضمن محتوى الكلى أو ان الفردى متضمن فى الكلى . (الأعمال ) الجزء السادس ، صـ ٣٢٣ ، صـ ٣١٦ .

(١٤) هيجل الموسوعة ، الأعمال ، الجزء السادس صـ ٣٤٠ .

(١٥) يؤكد "هيجل" بالنسبة لصورة الحكم المنطقى الذى يناقشه فى هذه الفقرة ، على حقيقة أنه بالرغم من عدم وصولنا بعد إلى كلى-العقل ، فإن الفرد يحيا فى علاقة بالآخرين ، ولا يمكن إدراكه وحده أو بصورة مستقلة عن هذه العلاقات.

(١٦) **Logik, Werke, vol. iv. p. 125**

(١٧) **Id., p. 128**

(١٨) **Logik, Werke vol. Iv p. 147 ،Logik**

(١٩) وهنا تظهر الحقيقة الواقعية (**Die Wirklich Keit**) ، على أنها "المطلق" الذى يطابق جوهر "إسبينوزا"

(٢٠) **Hegel : Werke ,vol .viii p.419 .cf. P. 110:**

"يقول هيجل" . "من الضرورى أن يدخل الناس فى علاقات ومعاهدات مع بعضهم البعض وإلا لن يكون هناك أى ملكية خاصة".

(٢١) "والشىء الهام هنا ، إن "هيجل" يعتبر ذلك تطبيقاً لنظريته المنطقية ، قارن صـ ٣٠٠"
**Werke, vol. Xii, pp. 113,114**

(٢٢) **Werke, vol. Vii, pp. 640, 641, 643,645,648,649,.**

يقول هيجل فى صـ ٦٤٨ "إذ لا توجد الفئة فى أى فرد جزئى"

(٢٣) **Werke, vol. V. pp. 102 -107**

(٢٤) **Id , p. 36.**

(٢٥) يستطيع القارئ لموضوع "السلب" فى النص أن يدرك أهمية ذلك القول . Id., p. 39

(٢٦) id., p. 115, 599.

(٢٧) Id., p. 126, 599.

(٢٨) Encyclop., Werke, vol vi. P. 158.

(٢٩) انظر الجزء التاسع والعشرين من "الأعمال" ، "كارل هيجل" ، ليبزج ١٨٨٧ ، الجزء الأول صـ ٣٤٠ .

# المشروع القومى للترجمة

المشـروع القومـى للترجمـة مشـروع تنميـة ثقافيـة بالدرجـة الأولى ، ينطلق من الإيجابيات التى حققتها مشروعات الترجمة التى سبقته فى مصر والعالم العربى ويسعى إلى الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل، معتمداً المبادئ التالية :

١- الخروج من أسر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية .

٢- التـوازن بين المعـارف الإنسـانيـة فى المجـالات العلمـيـة والفنيـة والفكرية والإبداعية .

٣- الانحيـاز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضـور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب .

٤- ترجمة الأصول المعرفية التى أصبحت أقرب إلى الإطار المرجعى فى الثقافة الإنسانية المعاصرة، جنبًا إلى جنب المنجزات الجديدة التى تضع القارئ فى القلب من حركة الإبداع والفكر العالميين .

٥- العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة .

٦- الاستعانة بكل الخبرات العربية وتنسيق الجهود مع المؤسسات المعنية بالترجمة .

# المشروع القومى للترجمة

| | | |
|---|---|---|
| ١ – اللغة العليا (طبعة ثانية) | جون كوين | ت : أحمد درويش |
| ٢ – الوثنية والإسلام | ك. مادهو بانيكار | ت : أحمد فؤاد بلبع |
| ٣ – التراث المسروق | جورج جيمس | ت : شوقى جلال |
| ٤ – كيف تتم كتابة السيناريو | انجا كاريتنكوفا | ت : أحمد الحضرى |
| ٥ – ثريا فى غيبوبة | إسماعيل فصيح | ت : محمد علاء الدين منصور |
| ٦ – اتجاهات البحث اللسانى | ميلكا إفيتش | ت : سعد مصلوح / وفاء كامل فايد |
| ٧ – العلوم الإنسانية والفلسفة | لوسيان غولدمان | ت : يوسف الأنطكى |
| ٨ – مشعلو الحرائق | ماكس فريش | ت : مصطفى ماهر |
| ٩ – التغيرات البيئية | أندرو س. جودى | ت : محمود محمد عاشور |
| ١٠ – خطاب الحكاية | چيرار چينيت | ت : محمد معتصم وعبد الجليل الأزدى وعمر حلى |
| ١١ – مختارات | فيسوافا شيمبوريسكا | ت : هناء عبد الفتاح |
| ١٢ – طريق الحرير | ديفيد براونيستون وايرين فرانك | ت : أحمد محمود |
| ١٣ – ديانة الساميين | روبرتسن سميث | ت : عبد الوهاب علوب |
| ١٤ – التحليل النفسى والأدب | جان بيلمان نويل | ت : حسن المودن |
| ١٥ – الحركات الفنية | إدوارد لويس سميث | ت : أشرف رفيق عفيفى |
| ١٦ – أثينة السوداء | مارتن برنال | ت : بإشراف / أحمد عتمان |
| ١٧ – مختارات | فيليب لاركين | ت : محمد مصطفى بدوى |
| ١٨ – الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية | مختارات | ت : طلعت شاهين |
| ١٩ – الأعمال الشعرية الكاملة | چورج سفيريس | ت : نعيم عطية |
| ٢٠ – قصة العلم | ج. ج. كراوثر | ت: يمنى طريف الخولى / بدوى عبد الفتاح |
| ٢١ – خوخة وألف خوخة | صمد بهرنجى | ت : ماجدة العنانى |
| ٢٢ – مذكرات رحالة عن المصريين | جون أنتيس | ت : سيد أحمد على الناصرى |
| ٢٣ – تجلى الجميل | هانز جيورج جادامر | ت : سعيد توفيق |
| ٢٤ – ظلال المستقبل | باتريك بارندر | ت : بكر عباس |
| ٢٥ – مثنوى | مولانا جلال الدين الرومى | ت : إبراهيم الدسوقى شتا |
| ٢٦ – دين مصر العام | محمد حسين هيكل | ت : أحمد محمد حسين هيكل |
| ٢٧ – التنوع البشرى الخلاق | مقالات | ت : نخبة |
| ٢٨ – رسالة فى التسامح | جون لوك | ت : منى أبو سنه |
| ٢٩ – الموت والوجود | جيمس ب. كارس | ت : بدر الديب |
| ٣٠ – الوثنية والإسلام (ط٢) | ك. مادهو بانيكار | ت : أحمد فؤاد بلبع |
| ٣١ – مصادر دراسة التاريخ الإسلامى | جان سوفاجيه – كلود كاين | ت : عبد الستار الحلوجى / عبد الوهاب علوب |
| ٣٢ – الانقراض | ديفيد روس | ت : مصطفى إبراهيم فهمى |
| ٣٣ – التاريخ الاقتصادى لأفريقيا الغربية | أ. ج. هوبكنز | ت : أحمد فؤاد بلبع |
| ٣٤ – الرواية العربية | روجر آلن | ت : حصة إبراهيم المنيف |
| ٣٥ – الأسطورة والحداثة | پول . ب . ديكسون | ت : خليل كلفت |

| | | |
|---|---|---|
| ٣٦ - نظريات السرد الحديثة | والاس مارتن | ت : حياة جاسم محمد |
| ٣٧ - واحة سيوة وموسيقاها | بريجيت شيفر | ت : جمال عبد الرحيم |
| ٣٨ - نقد الحداثة | آلن تورين | ت : أنور مغيث |
| ٣٩ - الإغريق والحسد | بيتر والكوت | ت : منيرة كروان |
| ٤٠ - قصائد حب | آن سكستون | ت : محمد عيد إبراهيم |
| ٤١ - ما بعد المركزية الأوربية | بيتر جران | ت : عاطف أحمد / إبراهيم فتحى / محمود ماجد |
| ٤٢ - عالم ماك | بنجامين باربر | ت : أحمد محمود |
| ٤٣ - اللهب المزدوج | أوكتافيو باث | ت : المهدى أخريف |
| ٤٤ - بعد عدة أصياف | ألدوس هكسلى | ت : مارلين تادرس |
| ٤٥ - التراث المغدور | روبرت ج دنيا - جون ف أ فاين | ت : أحمد محمود |
| ٤٦ - عشرون قصيدة حب | بابلو نيرودا | ت : محمود السيد على |
| ٤٧ - تاريخ النقد الأدبى الحديث جـ١ | رينيه ويليك | ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد |
| ٤٨ - حضارة مصر الفرعونية | فرانسوا دوما | ت : ماهر جويجاتى |
| ٤٩ - الإسلام فى البلقان | هـ . ت . نوريس | ت : عبد الوهاب علوب |
| ٥٠ - ألف ليلة وليلة أو القول الأسير | جمال الدين بن الشيخ | ت : محمد برادة وعثمانى الميلود ويوسف الأنطكى |
| ٥١ - مسار الرواية الإسبانو أمريكية | داريو بيانوبيا وخ. م بينياليستى | ت : محمد أبو العطا |
| ٥٢ - العلاج النفسى التدعيمى | بيتر . ن . نوفاليس وستيفن . ج . روجسيفيتز وروجر بيل | ت : لطفى فطيم وعادل دمرداش |
| ٥٣ - الدراما والتعليم | أ . ف . ألنجتون | ت : مرسى سعد الدين |
| ٥٤ - المفهوم الإغريقى للمسرح | ج . مايكل والتون | ت : محسن مصيلحى |
| ٥٥ - ما وراء العلم | چون بولكنجهوم | ت : على يوسف على |
| ٥٦ - الأعمال الشعرية الكاملة (١) | فديريكو غرسية لوركا | ت : محمود على مكى |
| ٥٧ - الأعمال الشعرية الكاملة (٢) | فديريكو غرسية لوركا | ت : محمود السيد ، ماهر البطوطى |
| ٥٨ - مسرحيتان | فديريكو غرسية لوركا | ت : محمد أبو العطا |
| ٥٩ - المحبرة | كارلوس مونييث | ت : السيد السيد سهيم |
| ٦٠ - التصميم والشكل | جوهانز ايتين | ت : صبرى محمد عبد الغنى |
| ٦١ - موسوعة علم الإنسان | شارلوت سيمور - سميث | مراجعة وإشراف : محمد الجوهرى |
| ٦٢ - لذّة النّص | رولان بارت | ت : محمد خير البقاعى . |
| ٦٣ - تاريخ النقد الأدبى الحديث جـ٢ | رينيه ويليك | ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد |
| ٦٤ - برتراند راسل (سيرة حياة) | آلان وود | ت : رمسيس عوض . |
| ٦٥ - فى مدح الكسل ومقالات أخرى | برتراند راسل | ت : رمسيس عوض . |
| ٦٦ - خمس مسرحيات أندلسية | أنطونيو جالا | ت : عبد اللطيف عبد الحليم |
| ٦٧ - مختارات | فرناندو بيسوا | ت : المهدى أخريف |
| ٦٨ - نتاشا العجوز وقصص أخرى | فالنتين راسبوتين | ت : أشرف الصباغ |
| ٦٩ - العالم الإسلامى فى أوائل القرن العشرين | عبد الرشيد إبراهيم | ت : أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمى |
| ٧٠ - ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية | أوخينيو تشانج رودريجث | ت : عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد |
| ٧١ - السيدة لا تصلح إلا للرمى | داريو فو | ت : حسين محمود |

| | | |
|---|---|---|
| ٧٢ – السياسى العجوز | ت . س . إليوت | ت : فؤاد مجلى |
| ٧٣ – نقد استجابة القارئ | چين . ب . تومبكنز | ت : حسن ناظم وعلى حاكم |
| ٧٤ – صلاح الدين والمماليك فى مصر | ل . ا . سيمينوڤا | ت : حسن بيومى |
| ٧٥ – فن التراجم والسير الذاتية | أندريه موروا | ت : أحمد درويش |
| ٧٦ – چاك لاكان وإغواء التحليل النفسى | مجموعة من الكتاب | ت : عبد المقصود عبد الكريم |
| ٧٧ – تاريخ النقد الأدبى الحديث ج ٢ | رينيه ويليك | ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد |
| ٧٨ – العولمة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية | رونالد روبرتسون | ت : أحمد محمود ونورا أمين |
| ٧٩ – شعرية التأليف | بوريس أوسبنسكى | ت : سعيد الغانمى وناصر حلاوى |
| ٨٠ – بوشكين عند «نافورة الدموع» | ألكسندر بوشكين | ت : مكارم الغمرى |
| ٨١ – الجماعات المتخيلة | بندكت أندرسن | ت : محمد طارق الشرقاوى |
| ٨٢ – مسرح ميجيل | ميجيل دى أونامونو | ت : محمود السيد على |
| ٨٣ – مختارات | غوتفريد بن | ت : خالد المعالى |
| ٨٤ – موسوعة الأدب والنقد | مجموعة من الكتاب | ت : عبد الحميد شيحة |
| ٨٥ – منصور الحلاج (مسرحية) | صلاح زكى أقطاى | ت : عبد الرازق بركات |
| ٨٦ – طول الليل | جمال مير صادقى | ت : أحمد فتحى يوسف شتا |
| ٨٧ – نون والقلم | جلال آل أحمد | ت : ماجدة العنانى |
| ٨٨ – الابتلاء بالتغرب | جلال آل أحمد | ت : إبراهيم الدسوقى شتا |
| ٨٩ – الطريق الثالث | أنتونى جيدنز | ت : أحمد زايد ومحمد محيى الدين |
| ٩٠ – وسم السيف (قصص) | نخبة من كُتاب أمريكا اللاتينية | ت : محمد إبراهيم مبروك |
| ٩١ – المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق | باربر الاسوستكا | ت : محمد هناء عبد الفتاح |
| ٩٢ – أساليب ومضامين المسرح الإسبانوأمريكى المعاصر | كارلوس ميجيل | ت : نادية جمال الدين |
| ٩٣ – محدثات العولمة | مايك فيذرستون وسكوت لاش | ت : عبد الوهاب علوب |
| ٩٤ – الحب الأول والصحبة | صمويل بيكيت | ت : فوزية العشماوى |
| ٩٥ – مختارات من المسرح الإسبانى | أنطونيو بويرو باييخو | ت : سرى محمد محمد عبد اللطيف |
| ٩٦ – ثلاث زنبقات ووردة | قصص مختارة | ت : إدوار الخراط |
| ٩٧ – هوية فرنسا (المجلد الأول) | فرنان برودل | ت : بشير السباعى |
| ٩٨ – الهم الإنسانى والابتزاز الصهيونى | نماذج ومقالات | ت : أشرف الصباغ |
| ٩٩ – تاريخ السينما العالمية | ديڤيد روبنسون | ت : إبراهيم قنديل |
| ١٠٠ – مساءلة العولمة | بول هيرست وجراهام تومبسون | ت : إبراهيم فتحى |
| ١٠١ – النص الروائى (تقنيات ومناهج) | بيرنار ڤاليط | ت : رشيد بنحدو |
| ١٠٢ – السياسة والتسامح | عبد الكريم الخطيبى | ت : عز الدين الكتانى الإدريسى |
| ١٠٣ – قبر ابن عربى يليه آياء | عبد الوهاب المؤدب | ت : محمد بنيس |
| ١٠٤ – أوبرا ماهوجنى | برتولت بريشت | ت : عبد الغفار مكاوى |
| ١٠٥ – مدخل إلى النص الجامع | چيرارچينيت | ت : عبد العزيز شبيل |
| ١٠٦ – الأدب الأندلسى | د. ماريا خيسوس روبييرامتى | ت : أشرف على دعدور |
| ١٠٧ – صورة الفدائى فى الشعر الأمريكى المعاصر | نخبـة | ت : محمد عبد الله الجعيدى |

| | | |
|---|---|---|
| ١٠٨ – ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسى | مجموعة من النقاد | ت : محمود على مكى |
| ١٠٩ – حروب المياه | چون بولوك وعادل درويش | ت : هاشم أحمد محمد |
| ١١٠ – النساء فى العالم النامى | حسنة بيجوم | ت : منى قطان |
| ١١١ – المرأة والجريمة | فرانسيس هيندسون | ت : ريهام حسين إبراهيم |
| ١١٢ – الاحتجاج الهادئ | أرلين علوى ماكليود | ت : إكرام يوسف |
| ١١٣ – راية التمرد | سادى پلانت | ت : أحمد حسان |
| ١١٤ – مسرحيتا حصاد كونجى وسكان المستنقع | وول شوينكا | ت : نسيم مجلى |
| ١١٥ – غرفة تخص المرء وحده | فرچينيا وولف | ت : سمية رمضان |
| ١١٦ – امرأة مختلفة (درية شفيق) | سينثيا نلسون | ت : نهاد أحمد سالم |
| ١١٧ – المرأة والجنوسة فى الإسلام | ليلى أحمد | ت : منى إبراهيم ، وهالة كمال |
| ١١٨ – النهضة النسائية فى مصر | بث بارون | ت : لميس النقاش |
| ١١٩ – النساء والأسرة وقوانين الطلاق | أميرة الأزهرى سنبل | ت : بإشراف/ رؤوف عباس |
| ١٢٠ – الحركة النسائية والتطور فى الشرق الأوسط | ليلى أبو لغد | ت : نخبة من المترجمين |
| ١٢١ – الدليل الصغير فى كتابة المرأة العربية | فاطمة موسى | ت : محمد الجندى ، وإيزابيل كمال |
| ١٢٢ –نظام العبودية القديم ونموذج الإنسان | جوزيف فوجت | ت : منيرة كروان |
| ١٢٣ –الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية | نيقل ألكسندر وڤنادولينا | ت: أنور محمد إبراهيم |
| ١٢٤ – الفجر الكاذب | چون جراى | ت : أحمد فؤاد بلبع |
| ١٢٥ – التحليل الموسيقى | سيدريك ثورپ ديڤى | ت : سمحه الخولى |
| ١٢٦ – فعل القراءة | ڤولفانج إيسر | ت : عبد الوهاب علوب |
| ١٢٧ – إرهاب | صفاء فتحى | ت : بشير السباعى |
| ١٢٨ – الأدب المقارن | سوزان باسنيت | ت : أميرة حسن نويرة |
| ١٢٩ – الرواية الاسبانية المعاصرة | ماريا دولورس أسيس جاروته | ت : محمد أبو العطا وأخرون |
| ١٣٠ – الشرق يصعد ثانية | أندريه جوندر فرانك | ت : شوقى جلال |
| ١٣١ – مصر القديمة (التاريخ الاجتماعى) | مجموعة من المؤلفين | ت : لويس بقطر |
| ١٣٢ – ثقافة العولمة | مايك فيذرستون | ت : عبد الوهاب علوب |
| ١٣٣ – الخوف من المرايا | طارق على | ت : طلعت الشايب |
| ١٣٤ – تشريح حضارة | بارى ج. كيمب | ت : أحمد محمود |
| ١٣٥ – المختار من نقد ت. س. إليوت (ثلاثة أجزاء) | ت. س. إليوت | ت : ماهر شفيق فريد |
| ١٣٦ – فلاحو الباشا | كينيث كونو | ت : سحر توفيق |
| ١٣٧ – مذكرات ضابط فى الحملة الفرنسية | چوزيف مارى مواريه | ت : كاميليا صبحى |
| ١٣٨ – عالم التليفزيون بين الجمال والعنف | إيڤلينا تارونى | ت : وجيه سمعان عبد المسيح |
| ١٣٩ – پارسيڤال | ريشارد ڤاچنر | ت : مصطفى ماهر |
| ١٤٠ – حيث تلتقى الأنهار | هربرت ميسن | ت : أمل الجبورى |
| ١٤١ – اثنتا عشرة مسرحية يونانية | مجموعة من المؤلفين | ت : نعيم عطية |
| ١٤٢ – الإسكندرية : تاريخ ودليل | أ. م. فورستر | ت : حسن بيومى |
| ١٤٣ – قضايا التنظير فى البحث الاجتماعى | ديريك لايدار | ت : عدلى السمرى |
| ١٤٤ – صاحبة اللوكاندة | كارلو جولدونى | ت : سلامة محمد سليمان |

| | | |
|---|---|---|
| ١٤٥ – موت أرتيميو كروث | كارلوس فوينتس | ت : أحمد حسان |
| ١٤٦ – الورقة الحمراء | ميجيل دى ليبس | ت : على عبد الرؤوف البمبى |
| ١٤٧ – خطبة الإدانة الطويلة | تانكريد دورست | ت : عبد الغفار مكاوى |
| ١٤٨ – القصة القصيرة (النظرية والتقنية) | إنريكى أندرسون إمبرت | ت : على إبراهيم على منوفى |
| ١٤٩ – النظرية الشعرية عند إليوت وأدونيس | عاطف فضول | ت : أسامة إسبر |
| ١٥٠ – التجربة الإغريقية | روبرت ج. ليتمان | ت: منيرة كروان |
| ١٥١ – هوية فرنسا (مج ٢ ، ج ١) | فرنان برودل | ت : بشير السباعى |
| ١٥٢ – عدالة الهنود وقصص أخرى | نخبة من الكُتاب | ت : محمد محمد الخطابى |
| ١٥٣ – غرام الفراعنة | فيولين فانويك | ت : فاطمة عبد الله محمود |
| ١٥٤ – مدرسة فرانكفورت | فيل سليتر | ت : خليل كلفت |
| ١٥٥ – الشعر الأمريكى المعاصر | نخبة من الشعراء | ت : أحمد مرسى |
| ١٥٦ – المدارس الجمالية الكبرى | جى أنبال وآلان وأوديت فيرمو | ت : مى التلمسانى |
| ١٥٧ – خسرو وشيرين | النظامى الكنوجى | ت : عبد العزيز بقوش |
| ١٥٨ – هوية فرنسا (مج ٢ ، ج٢) | فرنان برودل | ت : بشير السباعى |
| ١٥٩ – الإيديولوجية | ديفيد هوكس | ت : إبراهيم فتحى |
| ١٦٠ – آلة الطبيعة | بول إيرليش | ت : حسين بيومى |
| ١٦١ – من المسرح الإسبانى | اليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا | ت : زيدان عبد الحليم زيدان |
| ١٦٢ – تاريخ الكنيسة | يوحنا الآسيوى | ت : صلاح عبد العزيز محجوب |
| ١٦٣ – موسوعة علم الاجتماع ج ١ | جوردون مارشال | ت بإشراف : محمد الجوهرى |
| ١٦٤ – شامبوليون (حياة من نور) | چان لاكوتير | ت : نبيل سعد |
| ١٦٥ – حكايات الثعلب | أ . ن أفانا سيفا | ت : سهير المصادفة |
| ١٦٦ – العلاقات بين المتدينين والعلمانيين فى إسرائيل | يشعياهو ليفمان | ت : محمد محمود أبو غدير |
| ١٦٧ – فى عالم طاغور | رابندرانات طاغور | ت : شكرى محمد عياد |
| ١٦٨ – دراسات فى الأدب والثقافة | مجموعة من المؤلفين | ت : شكرى محمد عياد |
| ١٦٩ – إبداعات أدبية | مجموعة من المبدعين | ت : شكرى محمد عياد |
| ١٧٠ – الطريق | ميغيل دليبيس | ت : بسام ياسين رشيد |
| ١٧١ – وضع حد | فرانك بيجو | ت : هدى حسين |
| ١٧٢ – حجر الشمس | مختارات | ت : محمد محمد الخطابى |
| ١٧٣ – معنى الجمال | ولتر ت . ستيس | ت : إمام عبد الفتاح إمام |
| ١٧٤ – صناعة الثقافة السوداء | ايليس كاشمور | ت : أحمد محمود |
| ١٧٥ – التليفزيون فى الحياة اليومية | لورينزو فيلشس | ت : وجيه سمعان عبد المسيح |
| ١٧٦ – نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية | توم تيتنبرج | ت : جلال البنا |
| ١٧٧ – أنطون تشيخوف | هنرى ترويا | ت : حصة إبراهيم منيف |
| ١٧٨ – مختارات من الشعر اليونانى الحديث | نحبة من الشعراء | ت : محمد حمدى إبراهيم |
| ١٧٩ – حكايات أيسوب | أيسوب | ت : إمام عبد الفتاح إمام |
| ١٨٠ – قصة جاويد | إسماعيل فصيح | ت : سليم عبدالأمير حمدان |
| ١٨١ – النقد الأدبى الأمريكى | فنسنت . ب . ليتش | ت : محمد يحيى |

| | | |
|---|---|---|
| ١٨٢ – العنف والنبوءة | و . ب . ييتس | ت : ياسين طه حافظ |
| ١٨٣ – چان كوكتو على شاشة السينما | رينيه چيلسون | ت : فتحي العشري |
| ١٨٤ – القاهرة .. حالمة لا تنام | هانز إيندورفر | ت : دسوقي سعيد |
| ١٨٥ – أسفار العهد القديم | توماس تومسن | ت : عبد الوهاب علوب |
| ١٨٦ – معجم مصطلحات هيجل | ميخائيل أنوود | ت : إمام عبد الفتاح إمام |
| ١٨٧ – الأرضة | بُزُرْج علَوى | ت : علاء منصور |
| ١٨٨ – موت الأدب | الفين كرنان | ت : بدر الديب |
| ١٨٩ – العمى والبصيرة | پول دى مان | ت : سعيد الغانمي |
| ١٩٠ – محاورات كونفوشيوس | كونفوشيوس | ت : محسن سيد فرجاني |
| ١٩١ – الكلام رأسمال | الحاج أبو بكر إمام | ت : مصطفى حجازى السيد |
| ١٩٢ – سياحت نامه إبراهيم بك جـ١ | زين العابدين المراغي | ت : محمود سلامة علاوى |
| ١٩٣ – عامل المنجم | بيتر أبراهامز | ت : محمد عبد الواحد محمد |
| ١٩٤ – مختارات من النقد الأنجلو– أمريكي | مجموعة من النقاد | ت : ماهر شفيق فريد |
| ١٩٥ – شتاء ٨٤ | إسماعيل فصيح | ت : محمد علاء الدين منصور |
| ١٩٦ – المهلة الأخيرة | فالنتين راسبوتين | ت : أشرف الصباغ |
| ١٩٧ – الفاروق | شمس العلماء شبلي النعماني | ت : جلال السعيد الحفناوى |
| ١٩٨ – الاتصال الجماهيرى | إدوين إمرى وآخرون | ت : إبراهيم سلامة إبراهيم |
| ١٩٩ – تاريخ يهود مصر في الفترة العثمانية | يعقوب لانداوى | ت : جمال أحمد الرفاعي وأحمد عبد اللطيف حماد |
| ٢٠٠ – ضحايا التنمية | جيرمي سيبروك | ت : فخرى لبيب |
| ٢٠١ – الجانب الديني للفلسفة | جوزايا رويس | ت : أحمد الأنصارى |
| ٢٠٢ – تاريخ النقد الأدبي الحديث جـ٤ | رينيه ويليك | ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد |
| ٢٠٣ – الشعر والشاعرية | ألطاف حسين حالي | ت : جلال السعيد الحفناوى |
| ٢٠٤ – تاريخ نقد العهد القديم | زالمان شازار | ت : أحمد محمود هويدى |
| ٢٠٥ – الجينات والشعوب واللغات | لويجي لوقا كافاللي – سفورزا | ت : أحمد مستجير |
| ٢٠٦ – الهيولية تصنع علمًا جديدًا | جيمس جلايك | ت : علي يوسف علي |
| ٢٠٧ – ليل إفريقي | رامون خوتاسندير | ت : محمد أبو العطا عبد الرؤوف |
| ٢٠٨ – شخصية العربي في المسرح الإسرائيلي | دان أوريان | ت : محمد أحمد صالح |
| ٢٠٩ – السرد والمسرح | مجموعة من المؤلفين | ت : أشرف الصباغ |
| ٢١٠ – مثنويات حكيم سنائي | سنائي الغزنوى | ت : يوسف عبد الفتاح فرج |
| ٢١١ – فرديناند دوسوسير | جوناثان كلر | ت : محمود حمدى عبد الغني |
| ٢١٢ – قصص الأمير مرزبان | مرزبان بن رستم بن شروين | ت : يوسف عبد الفتاح فرج |
| ٢١٣ – مصر منذ قدوم نابليون حتى رحيل عبد الناصر | ريمون فلاور | ت : سيد أحمد علي الناصرى |
| ٢١٤ – قواعد جديدة للمنهج في علم الاجتماع | أنتوني جيدنز | ت : محمد محمود محيى الدين |
| ٢١٥ – سياحت نامه إبراهيم بك جـ٢ | زين العابدين المراغي | ت : محمود سلامة علاوى |
| ٢١٦ – جوانب أخرى من حياتهم | مجموعة من المؤلفين | ت : أشرف الصباغ |
| ٢١٧ – مسرحيتان طليعيتان | صمويل بيكيت | ت : نادية البنهاوى |
| ٢١٨ – رايولا | خوليو كورتازار | ت : علي إبراهيم علي منوفي |

| | | |
|---|---|---|
| ٢١٩ – بقايا اليوم | كازو ايشجورو | ت : طلعت الشايب |
| ٢٢٠ – الهيولية فى الكون | بارى باركر | ت : على يوسف على |
| ٢٢١ – شعرية كفافى | جريجورى جوزدانيس | ت : رفعت سلام |
| ٢٢٢ – فرانز كافكا | رونالد جراى | ت : نسيم مجلى |
| ٢٢٣ – العلم فى مجتمع حر | بول فيرابنر | ت : السيد محمد نفادى |
| ٢٢٤ – دمار يوغسلافيا | برانكا ماجاس | ت : منى عبد الظاهر إبراهيم السيد |
| ٢٢٥ – حكاية غريق | جابرييل جارثيا ماركث | ت : السيد عبد الظاهر عبد الله |
| ٢٢٦ – أرض المساء وقصائد أخرى | ديفيد هربت لورانس | ت : طاهر محمد على البربرى |
| ٢٢٧ – المسرح الإسبانى فى القرن السابع عشر | موسى ماردينا ديف بوركى | ت : السيد عبد الظاهر عبد الله |
| ٢٢٨ – علم الجمالية وعلم اجتماع الفن | جانيت وولف | ت : مارى تيريز عبد المسيح وخالد حسن |
| ٢٢٩ – مأزق البطل الوحيد | نورمان كيمان | ت : أمير إبراهيم العمرى |
| ٢٣٠ – عن الذباب والفئران والبشر | فرانسواز جاكوب | ت : مصطفى إبراهيم فهمى |
| ٢٣١ – الدرافيل | خايمى سالوم بيدال | ت : جمال أحمد عبد الرحمن |
| ٢٣٢ – مابعد المعلومات | توم ستينر | ت : مصطفى إبراهيم فهمى |
| ٢٣٣ – فكرة الاضمحلال | أرثر هيرمان | ت : طلعت الشايب |
| ٢٣٤ – الإسلام فى السودان | ج. سبنسر تريمنجهام | ت : فؤاد محمد عكود |
| ٢٣٥ – ديوان شمس تبريزى ج١ | جلال الدين الرومى | ت : إبراهيم الدسوقى شتا |
| ٢٣٦ – الولاية | ميشيل تود | ت : أحمد الطيب |
| ٢٣٧ – مصر أرض الوادى | روبين فيدين | ت : عنايات حسين طلعت |
| ٢٣٨ – العولمة والتحرير | الانكتاد | ت : ياسر محمد جاد الله وعربى مدبولى أحمد |
| ٢٣٩ – العربى فى الأدب الإسرائيلى | جيلارافر – رابوخ | ت : نادية سليمان حافظ وإيهاب صلاح فايق |
| ٢٤٠ – الإسلام والغرب وإمكانية الحوار | كامى حافظ | ت : صلاح عبد العزيز محمود |
| ٢٤١ – فى انتظار البرابرة | ك. م كويتز | ت : ابتسام عبد الله سعيد |
| ٢٤٢ – سبعة أنماط من الغموض | وليام إمبسون | ت : صبرى محمد حسن عبد النبى |
| ٢٤٣ – تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج ١) | ليفى بروفنسال | ت : مجموعة من المترجمين |
| ٢٤٤ – الغليان | لاورا إسكيبيل | ت : نادية جمال الدين محمد |
| ٢٤٥ – نساء مقاتلات | إليزابيتا أديس | ت : توفيق على منصور |
| ٢٤٦ – قصص مختارة | جابرييل جرثيا ماركث | ت : على إبراهيم على منوفى |
| ٢٤٧ – الثقافة الجماهيرية والحداثة فى مصر | وولتر أرمبرست | ت : محمد الشرقاوى |
| ٢٤٨ – حقول عدن الخضراء | أنطونيو جالا | ت : عبد اللطيف عبد الحليم |
| ٢٤٩ – لغة التمزق | دراجو شتامبوك | ت : رفعت سلام |
| ٢٥٠ – علم اجتماع العلوم | دومنيك فينك | ت : ماجدة أباظة |
| ٢٥١ – موسوعة علم الاجتماع ج ٢ | جوردون مارشال | ت بإشراف : محمد الجوهرى |
| ٢٥٢ – رائدات الحركة النسوية المصرية | مارجو بدران | ت : على بدران |
| ٢٥٣ – تاريخ مصر الفاطمية | ل. أ. سيمينوفا | ت : حسن بيومى |
| ٢٥٤ – الفلسفة | ديف روبنسون وجودى جروفز | ت : إمام عبد الفتاح إمام |
| ٢٥٥ – أفلاطون | ديف روبنسون وجودى جروفز | ت : إمام عبد الفتاح إمام |

| | | |
|---|---|---|
| ٢٥٦ - ديكارت | ديف روبنسون وجودى جروفز | ت : إمام عبد الفتاح إمام |
| ٢٥٧ - تاريخ الفلسفة الحديثة | وليم كلى رايت | ت : محمود سيد أحمد |
| ٢٥٨ - الغجر | سير أنجوس فريزر | ت : عُبادة كُحيلة |
| ٢٥٩ - مختارات من الشعر الأرمنى | نخبة | ت : ڤاروجان كازانجيان |
| ٢٦٠ - موسوعة علم الاجتماع ج٣ | جوردون مارشال | ت بإشراف : محمد الجوهرى |
| ٢٦١ - رحلة فى فكر زكى نجيب محمود | زكى نجيب محمود | ت : إمام عبد الفتاح إمام |
| ٢٦٢ - مدينة المعجزات | إدوارد مندوثا | ت : محمد أبو العطا عبد الرؤوف |
| ٢٦٣ - الكشف عن حافة الزمن | جون جريبن | ت : على يوسف على |
| ٢٦٤ - إبداعات شعرية مترجمة | هوراس / شلى | ت : لويس عوض |
| ٢٦٥ - روايات مترجمة | أوسكار وايلد وصمويل جونسون | ت : لويس عوض |
| ٢٦٦ - مدير المدرسة | جلال آل أحمد | ت : عادل عبد المنعم سويلم |
| ٢٦٧ - فن الرواية | ميلان كونديرا | ت : بدر الدين عرودكى |
| ٢٦٨ - ديوان شمس تبريزى ج٢ | جلال الدين الرومى | ت : إبراهيم الدسوقى شتا |
| ٢٦٩ - وسط الجزيرة العربية وشرقها ج١ | وليم چيفور بالجريف | ت : صبرى محمد حسن |
| ٢٧٠ - وسط الجزيرة العربية وشرقها ج٢ | وليم چيفور بالجريف | ت : صبرى محمد حسن |
| ٢٧١ - الحضارة الغربية | توماس سى . باترسون | ت : شوقى جلال |
| ٢٧٢ - الأديرة الأثرية فى مصر | س. س. والترز | ت : إبراهيم سلامة |
| ٢٧٣ - الاستعمار والثورة فى الشرق الأوسط | جوان أر. لوك | ت : عنان الشهاوى |
| ٢٧٤ - السيدة بربارا | رومولو جلاجوس | ت : محمود على مكى |
| ٢٧٥ - ت. س. إليوت شاعراً وناقداً وكاتباً مسرحياً | أقلام مختلفة | ت : ماهر شفيق فريد |
| ٢٧٦ - فنون السينما | فرانك جوتيران | ت : عبد القادر التلمسانى |
| ٢٧٧ - الجينات : الصراع من أجل الحياة | بريان فورد | ت : أحمد فوزى |
| ٢٧٨ - البدايات | إسحق عظيموف | ت : ظريف عبد الله |
| ٢٧٩ - الحرب الباردة الثقافية | فرانسيس ستونر سوندرز | ت : طلعت الشايب |
| ٢٨٠ - من الأدب الهندى الحديث والمعاصر | بريم شند وآخرون | ت : سمير عبد الحميد |
| ٢٨١ - الفردوس الأعلى | مولانا عبد الحليم شرر الكهنوى | ت : جلال الحفناوى |
| ٢٨٢ - طبيعة العلم غير الطبيعية | لويس ولبيرت | ت : سمير حنا صادق |
| ٢٨٣ - السهل يحترق | خوان روافو | ت : على البمبى |
| ٢٨٤ - هرقل مجنوناً | يوريبيدس | ت : أحمد عتمان |
| ٢٨٥ - رحلة الخواجة حسن نظامى | حسن نظامى | ت : سمير عبد الحميد |
| ٢٨٦ - سياحت نامه إبراهيم بك ج٣ | زين العابدين المراغى | ت : محمود سلامة علاوى |
| ٢٨٧ - الثقافة والعولمة والنظام العالمى | أنتونى كينج | ت : محمد يحيى وآخرون |
| ٢٨٨ - الفن الروائى | ديفيد لودج | ت : ماهر البطوطى |
| ٢٨٩ - ديوان منجوهرى الدامغانى | أبو نجم أحمد بن قوص | ت : محمد نور الدين |
| ٢٩٠ - علم اللغة والترجمة | جورج مونان | ت : أحمد زكريا إبراهيم |
| ٢٩١ - المسرح الإسبانى فى القرن العشرين ج١ | فرانشسكو رويس رامون | ت : السيد عبد الظاهر |
| ٢٩٢ - المسرح الإسبانى فى القرن العشرين ج٢ | فرانشسكو رويس رامون | ت : السيد عبد الظاهر |

| | | |
|---|---|---|
| ٢٩٣ – مقدمة للأدب العربى | روجر آلان | ت : نخبة من المترجمين |
| ٢٩٤ – فن الشعر | بوالو | ت : رجاء ياقوت صالح |
| ٢٩٥ – سلطان الأسطورة | جوزيف كامبل | ت : بدر الدين حب الله الديب |
| ٢٩٦ – مكبث | وليم شكسبير | ت : محمد مصطفى بدوى |
| ٢٩٧ – فن النحو بين اليونانية والسوريانية | ديونيسيوس ثراكس – يوسف الأهوانى | ت : ماجدة محمد أنور |
| ٢٩٨ – مأساة العبيد | أبو بكر تفاوابليوه | ت : مصطفى حجازى السيد |
| ٢٩٩ – ثورة التكنولوچيا الحيوية | جين ل. ماركس | ت : هاشم أحمد فؤاد |
| ٣٠٠ – أسطورة بروميثيوس مج١ | لويس عوض | ت : جمال الجزيرى وبهاء چاهين |
| ٣٠١ – أسطورة بروميثيوس مج٢ | لويس عوض | ت : جمال الجزيرى ومحمد الجندى |
| ٣٠٢ – فنجنشتين | جون هيتون وجودى جروفز | ت : إمام عبد الفتاح إمام |
| ٣٠٣ – بـوذا | جين هوب وبورن فان لون | ت : إمام عبد الفتاح إمام |
| ٣٠٤ – ماركس | ريـوس | ت : إمام عبد الفتاح إمام |
| ٣٠٥ – الجلد | كروزيو مالابارته | ت : صلاح عبد الصبور |
| ٣٠٦ – الحماسة – النقد الكانطى للتاريخ | چان – فرانسوا ليوتار | ت : نبيل سعد |
| ٣٠٧ – الشعور | ديفيد بابينو | ت : محمود محمد أحمد |
| ٣٠٨ – علم الوراثة | ستيف جونز | ت : ممدوح عبد المنعم أحمد |
| ٣٠٩ – الذهن والمخ | انجوس چيلاتى | ت : جمال الجزيرى |
| ٣١٠ – يونج | ناجى هيد | ت : محيى الدين محمد حسن |
| ٣١١ – مقال فى المنهج الفلسفى | كولنجوود | ت : فاطمة إسماعيل |
| ٣١٢ – روح الشعب الأسود | وليم دى بويز | ت : أسعد حليم |
| ٣١٣ – أمثال فلسطينية | خابير بيان | ت : عبد الله الجعيدى |
| ٣١٤ – الفن كعدم | جينس مينيك | ت : هويدا السباعى |
| ٣١٥ – جرامشى فى العالم العربى | ميشيل بروندينو | ت :كاميليا صبحى |
| ٣١٦ – محاكمة سقراط | آ. ف. ستون | ت : نسيم مجلى |
| ٣١٧ – بلا غد | شير لايموفا – زنيكين | ت : أشرف الصباغ |
| ٣١٨ – الأدب الروسى فى السنوات العشر الأخيرة | نخبة | ت : أشرف الصباغ |
| ٣١٩ – صور دريدا | جايتر ياسبيفاك وكرستوفر نوريس | ت : حسام نايل |
| ٣٢٠ – لمعة السراج لحضرة التاج | مؤلف مجهول | ت : محمد علاء الدين منصور |
| ٣٢١ – تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج ٢، ج١) | ليفى برو فنسال | ت : نخبة من المترجمين |
| ٣٢٢ – وجهات نظر حديثة فى تاريخ الفن الغربى | دبليو. إيوجين كلينباور | ت : خالد مفلح حمزة |
| ٣٢٣ – فن الساتورا | تراث يونانى قديم | ت : هانم سليمان |
| ٣٢٤ – اللعب بالنار | أشرف أسدى | ت : محمود سلامة علاوى |
| ٣٢٥ – عالم الآثار | فيليب بوسان | ت : كرستين يوسف |
| ٣٢٦ – المعرفة والمصلحة | جورجين هابرماس | ت : حسن صقر |
| ٣٢٧ – مختارات شعرية مترجمة | نخبة | ت : توفيق على منصور |
| ٣٢٨ – يوسف وزليخة | نور الدين عبد الرحمن بن أحمد | ت : عبد العزيز بقوش |
| ٣٢٩ – رسائل عيد الميلاد | تد هيوز | ت : محمد عيد إبراهيم |

| | | |
|---|---|---|
| ٣٣٠ – كل شيء عن التمثيل الصامت | مارفن شبرد | ت : سامي صلاح |
| ٣٣١ – عندما جاء السردين | ستيفن جراى | ت : سامية دياب |
| ٣٣٢ – رحلة شهر العسل وقصص أخرى | نخبة | ت : على إبراهيم على منوفى |
| ٣٣٣ – الإسلام فى بريطانيا | نبيل مطر | ت : بكر عباس |
| ٣٣٤ – لقطات من المستقبل | آرثر س. كلارك | ت : مصطفى فهمى |
| ٣٣٥ – عصر الشك | ناتالي ساروت | ت : فتحى العشرى |
| ٣٣٦ – متون الأهرام | نصوص قديمة | ت : حسن صابر |
| ٣٣٧ – فلسفة الولاء | جوزايا رويس | ت : أحمد الأنصارى |
| ٣٣٨ – نظرات حائرة وقصص أخرى من الهند | نخبة | ت : جلال السعيد الحفناوى |
| ٣٣٩ – تاريخ الأدب فى إيران جـ٣ | على أصغر حكمت | ت : محمد علاء الدين منصور |
| ٣٤٠ – اضطراب فى الشرق الأوسط | بيرش بيربيروجلو | ت : فخرى لبيب |
| ٣٤١ – قصائد من رلكه | راينر ماريا رلكه | ت : حسن حلمى |
| ٣٤٢ – سلامان وأبسال | نور الدين عبد الرحمن بن أحمد | ت : عبد العزيز بقوش |
| ٣٤٣ – العالم البرجوازى الزائل | نادين جورديمر | ت : سمير عبد ربه |
| ٣٤٤ – الموت فى الشمس | بيتر بلانجوه | ت : سمير عبد ربه |
| ٣٤٥ – الركض خلف الزمن | بونه ندائى | ت : يوسف عبد الفتاح فرج |
| ٣٤٦ – سحر مصر | رشاد رشدى | ت : جمال الجزيرى |
| ٣٤٧ – الصبية الطائشون | جان كوكتو | ت : بكر الحلو |
| ٣٤٨ – المتصوفة الأولون فى الأدب التركى جـ١ | محمد فؤاد كوبريلى | ت : عبد الله أحمد إبراهيم |
| ٣٤٩ – دليل القارئ إلى الثقافة الجادة | أرثر والدرون وآخرين | ت : أحمد عمر شاهين |
| ٣٥٠ – بانوراما الحياة السياحية | أقلام مختلفة | ت : عطية شحاتة |
| ٣٥١ – مبادئ المنطق | جوزايا رويس | ت : أحمد الأنصارى |
| ٣٥٢ – قصائد من كفافيس | قسطنطين كفافيس | ت : نعيم عطية |
| ٣٥٣ – الفن الإسلامى فى الأندلس (هندسية) | باسيليو بابون مالدونالد | ت : على إبراهيم على منوفى |
| ٣٥٤ – الفن الإسلامى فى الأندلس (نباتية) | باسيليو بابون مالدونالد | ت : على إبراهيم على منوفى |
| ٣٥٥ – التيارات السياسية فى إيران | حجت مرتضى | ت : محمود سلامة علاوى |
| ٣٥٦ – الميراث المر | بول سالم | ت : بدر الرفاعى |
| ٣٥٧ – متون هيرميس | نصوص قديمة | ت : عمر الفاروق عمر |
| ٣٥٨ – أمثال الهوسا العامية | نخبة | ت : مصطفى حجازى السيد |
| ٣٥٩ – محاورات بارمنيدس | أفلاطون | ت : حبيب الشارونى |
| ٣٦٠ – أنثروبولوجيا اللغة | أندريه جاكوب ونويلا باركان | ت : ليلى الشربينى |
| ٣٦١ – التصحر : التهديد والمجابهة | آلان جرينجر | ت : عاطف معتمد وأمال شاور |
| ٣٦٢ – تلميذ باينبرج | هاينرش شبورال | ت : سيد أحمد فتح الله |
| ٣٦٣ – حركات التحرر الأفريقى | ريتشارد جيبسون | ت : صبري محمد حسن |
| ٣٦٤ – حداثة شكسبير | إسماعيل سراج الدين | ت : نجلاء أبو عجاج |
| ٣٦٥ – سأم باريس | شارل بودلير | ت : محمد أحمد حمد |
| ٣٦٦ – نساء يركضن مع الذئاب | كلاريسا بنكولا | ت : مصطفى محمود محمد |

| | | |
|---|---|---|
| ٣٦٧ – القلم الجرىء | نخبة | ت : البرّاق عبد الهادى رضا |
| ٣٦٨ – المصطلح السردى | جيرالد برنس | ت : عابد خزندار |
| ٣٦٩ – المرأة فى أدب نجيب محفوظ | فوزية العشماوى | ت : فوزية العشماوى |
| ٣٧٠ – الفن والحياة فى مصر الفرعونية | كليرلا لويت | ت : فاطمة عبد الله محمود |
| ٣٧١ – المتصوفة الأولون فى الأدب التركى جـ٢ | محمد فؤاد كوبريلى | ت : عبد الله أحمد إبراهيم |
| ٣٧٢ – عاش الشباب | وانغ مينغ | ت : وحيد السعيد عبد الحميد |
| ٣٧٣ – كيف تعد رسالة دكتوراه | أمبرتو إيكو | ت : على إبراهيم على منوفى |
| ٣٧٤ – اليوم السادس | أندريه شديد | ت : حمادة إبراهيم |
| ٣٧٥ – الخلود | ميلان كونديرا | ت : خالد أبو اليزيد |
| ٣٧٦ – الغضب وأحلام السنين | نخبة | ت : إدوار الخراط |
| ٣٧٧ – تاريخ الأدب فى إيران جـ٤ | على أصغر حكمت | ت : محمد علاء الدين منصور |
| ٣٧٨ – المسافر | محمد إقبال | ت : يوسف عبد الفتاح فرج |
| ٣٧٩ – ملك فى الحديقة | ستيل باث | ت : جمال عبد الرحمن |
| ٣٨٠ – حديث عن الخسارة | جونتر جراس | ت : شيرين عبد السلام |
| ٣٨١ – أساسيات اللغة | ر. ل. تراسك | ت : رانيا إبراهيم يوسف |
| ٣٨٢ – تاريخ طبرستان | بهاء الدين محمد إسفنديار | ت : أحمد محمد نادى |
| ٣٨٣ – هدية الحجاز | محمد إقبال | ت : سمير عبد الحميد إبراهيم |
| ٣٨٤ – القصص التى يحكيها الأطفال | سوزان إنجيل | ت : إيزابيل كمال |
| ٣٨٥ – مشترى العشق | محمد على بهزادراد | ت : يوسف عبد الفتاح فرج |
| ٣٨٦ – دفاعًا عن التاريخ الأدبى النسوى | جانيت تود | ت : ريهام حسين إبراهيم |
| ٣٨٧ – أغنيات وسوناتات | چون دن | ت : بهاء چاهين |
| ٣٨٨ – مواعظ سعدى الشيرازى | سعدى الشيرازى | ت : محمد علاء الدين منصور |
| ٣٨٩ – من الأدب الباكستانى المعاصر | نخبة | ت : سمير عبد الحميد إبراهيم |
| ٣٩٠ – الأرشيفات والمدن الكبرى | نخبة | ت : عثمان مصطفى عثمان |
| ٣٩١ – الحافلة الليلكية | مايف بينشى | ت : منى الدروبى |
| ٣٩٢ – مقامات ورسائل أندلسية | فرناندو دى لاجرانخا | ت : عبد اللطيف عبد الحليم |
| ٣٩٣ – فى قلب الشرق | ندوة لويس ماسينيون | ت : زينب محمود الخضيرى |
| ٣٩٤ – القوى الأربع الأساسية فى الكون | بول ديفيز | ت : هاشم أحمد محمد |
| ٣٩٥ – آلام سياوش | إسماعيل فصيح | ت : سليم حمدان |
| ٣٩٦ – السافاك | تقى نجارى راد | ت :محمود سلامة علاوى |
| ٣٩٧ – نيتشه | لورانس جين | ت :إمام عبد الفتاح إمام |
| ٣٩٨ – سارتر | فيليب تودى | ت :إمام عبد الفتاح إمام |
| ٣٩٩ – كامى | ديفيد ميروفتس | ت :إمام عبد الفتاح إمام |
| ٤٠٠ – مومو | مشيائيل إنده | ت : باهر الجوهرى |
| ٤٠١ – الرياضيات | زيادون ساردر | ت : ممدوح عبد المنعم |
| ٤٠٢ – هوكنج | ج . ب . ماك ايفوى | ت : ممدوح عبد المنعم |
| ٤٠٣ – ربة المطر والملابس تصنع الناس | تودور شتورم | ت : عماد حسن بكر |
| ٤٠٤ – تعويذة الحسى | ديفيد إبرام | ت : ظبية خميس |
| ٤٠٥ – إيزابيل | أندريه جيد | ت : حمادة إبراهيم |
| ٤٠٦ – المستعربون الإسبان فى القرن ١٩ | مانويلا مانتاناريس | ت : جمال أحمد عبد الرحمن |
| ٤٠٧ – الأدب الإسبانى المعاصر بأقلام كتابه | أقلام مختلفة | ت : طلعت شاهين |
| ٤٠٨ – معجم تاريخ مصر | جوان فوتشركنج | ت : عنان الشهاوى |

| | | |
|---|---|---|
| ٤٠٩ – انتصار السعادة | برتراند راسل | ت : إلهامى عمارة |
| ٤١٠– خلاصة القرن | كارل بوبر | ت : الزواوى بغورة |
| ٤١١ – همس من الماضى | جينيفر آكرمان | ت : أحمد مستجير |
| ٤١٢ – تاريخ إسبانيا الإسلامية (مج ٢، ج٢) | ليفى بروفنسال | ت : نخبة |
| ٤١٣ – أغنيات المنفى | ناظم حكمت | ت : محمد البخارى |
| ٤١٤ – الجمهورية العالمية للآداب | باسكال كازانوفا | ت : أمل الصبان |
| ٤١٥ – صورة كوكب | فريدريش دورنيمات | ت : أحمد كامل عبد الرحيم |
| ٤١٦ – مبادئ النقد الأدبى والعلم والشعر | أ. أ. رتشاردز | ت : مصطفى بدوى |
| ٤١٧ – تاريخ النقد الأدبى الحديث ج٥ | رينيه ويليك | ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد |
| ٤١٨ – سياسات الزمر الحاكمة فى مصر العثمانية | جين هاثواى | ت : عبد الرحمن الشيخ |
| ٤١٩ – العصر الذهبى للإسكندرية | جون ماريو | ت : نسيم مجلى |
| ٤٢٠ – مكرو ميجاس | فولتير | ت : الطيب بن رجب |
| ٤٢١ – الولاء والقيادة فى المجتمع الإسلامى | روى متحدة | ت : أشرف محمد كيلانى |
| ٤٢٢ – رحلة لاستكشاف أفريقيا جـ١ | نخبة | ت : عبد الله عبد الرازق إبراهيم |
| ٤٢٣ – إسراءات الرجل الطيف | نخبة | ت : وحيد النقاش |
| ٤٢٤ – لوائح الحق ولوامع العشق | نور الدين عبد الرحمن الجامى | ت : محمد علاء الدين منصور |
| ٤٢٥ – من طاووس حتى فرح | محمود طلوعى | ت : محمود سلامة علاوى |
| ٤٢٦ – الخفافيش وقصص أخرى من أفغانستان | نخبة | ت : محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب |
| ٤٢٧ – باندراس الطاغية | باى إنكلان | ت : ثريا شلبى |
| ٤٢٨ – الخزانة الخفية | محمد هوتك | ت : محمد أمان صافى |
| ٤٢٩ – هيجل | ليود سبنسر وأندرزجى كروز | ت : إمام عبد الفتاح إمام |
| ٤٣٠ – كانط | كرستوفر وانت وأندزجى كليموفسكى | ت : إمام عبد الفتاح إمام |
| ٤٣١ – فوكو | كريس هيروكس وزوران جفتيك | ت : إمام عبد الفتاح إمام |
| ٤٣٢ – ماكياڤلى | باتريك كيرى وأوسكار زاريت | ت : إمام عبد الفتاح إمام |
| ٤٣٣ – جويس | ديفيد نوريس وكارل فلنت | ت : حمدى الجابرى |
| ٤٣٤ – الرومانسية | دونكان هيث وجودى بورهام | ت : عصام حجازى |
| ٤٣٥ – توجهات ما بعد الحداثة | نيكولاس زربرج | ت : ناجى رشوان |
| ٤٣٦ – تاريخ الفلسفة (مج١) | فردريك كوبلستون | ت : إمام عبد الفتاح إمام |
| ٤٣٧ – رحالة هندى فى بلاد الشرق | شبلى النعمانى | ت : جلال السعيد الحفناوى |
| ٤٣٨ – بطلات وضحايا | إيمان ضياء الدين بيبرس | ت : عايدة سيف الدولة |
| ٤٣٩ – موت المرابى | صدر الدين عينى | ت : محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب |
| ٤٤٠ – قواعد اللهجات العربية | كرستن بروستاد | ت : محمد الشرقاوى |
| ٤٤١ – رب الأشياء الصغيرة | أروندهاتى روى | ت : فخرى لبيب |
| ٤٤٢ – حتشبسوت (المرأة الفرعونية) | فوزية أسعد | ت : ماهر جويجاتى |
| ٤٤٣ – اللغة العربية | كيس نرستيغ | ت : محمد الشرقاوى |
| ٤٤٤ – أمريكا اللاتينية : الثقافات القديمة | لاوريت سيجورنه | ت : صالح علمانى |
| ٤٤٥ – حول وزن الشعر | پرويز ناتل خانلرى | ت : محمد محمد يونس |

| | | |
|---|---|---|
| ٤٤٦ – التحالف الأسود | ألكسندر كوكبرن وجيفرى سانت كلير | ت : أحمد محمود |
| ٤٤٧ – نظرية الكم | ج. پ. ماك ايفوى | ت : ممدوح عبد المنعم |
| ٤٤٨ – علم نفس التطور | ديلان ايڤانز – أوسكار زاريت | ت : ممدوح عبد المنعم |
| ٤٤٩ – الحركة النسائية | مجموعة | ت : جمال الجزيرى |
| ٤٥٠ – ما بعد الحركة النسائية | صوفيا فوكا – ربيكارايت | ت : جمال الجزيرى |
| ٤٥١ – الفلسفة الشرقية | ريتشارد أوزبورن / بورن ڤان لون | ت : إمام عبد الفتاح إمام |
| ٤٥٢ – لينين والثورة الروسية | ريتشارد إبجنانزى / أوسكار زاريت | ت : محى الدين مزيد |
| ٤٥٣ – القاهرة : إقامة مدينة حديثة | جان لوك أرنو | ت : حليم طوسون وفؤاد الدهان |
| ٤٥٤ – خمسون عامًا من السينما الفرنسية | رينيه بريدال | ت : سوزان خليل |
| ٤٥٥ – تاريخ الفلسفة الحديثة (مج ٥) | فردريك كوبلستون | ت : محمود سيد أحمد |
| ٤٥٦ – لا تنسنى | مريم جعفرى | ت : هويدا عزت محمد |
| ٤٥٧ – النساء فى الفكر السياسى الغربى | سوزان موللر اوكين | ت : إمام عبد الفتاح إمام |
| ٤٥٨ – الموريسكيون الأندلسيون | خوليو كارو باروخا | ت : جمال عبد الرحمن |
| ٤٥٩ – نحو مفهوم لاقتصاديات الموارد الطبيعية | توم تيتنبرج | ت : جلال البنا |
| ٤٦٠ – الفاشية والنازية | ستوارت هود – ليتزا جانستز | ت : إمام عبد الفتاح إمام |
| ٤٦١ – لكان | داريان ليدر – جودى جروفز | ت : إمام عبد الفتاح إمام |
| ٤٦٢ – طه حسين من الأزهر إلى السوربون | عبد الرشيد الصادق محمودى | ت : عبد الرشيد الصادق محمودى |
| ٤٦٣ – الدولة المارقة | ويليام بلوم | ت : كمال السيد |
| ٤٦٤ – ديمقراطية القلة | ميكائيل بارنتى | ت : حصة منيف |
| ٤٦٥ – قصص اليهود | لويس جنزبرج | ت : جمال الرفاعى |
| ٤٦٦ – حكايات حب وبطولات فرعونية | فيولين فانويك | ت : فاطمة محمود |
| ٤٦٧ – التفكير السياسى | ستيفين ديلو | ت : ربيع وهبة |
| ٤٦٨ – روح الفلسفة الحديثة | جوزايا رويس | ت : أحمد الأنصارى |

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الإيداع ١٣٩٦٩ / ٢٠٠٢

يقوم هذا الكتاب على أساس فكرة أن التاريخ هو التربة التى تنبت منها كل المذاهب الفلسفية؛ لذا فقد قسم الكتاب إلى قسمين: يعرض القسم الأول لتاريخ الفلسفة الحديثة ولمراحلها المتعاقبة، ولمذاهب الفلاسفة الذين فصلوا كل مرحلة من تلك المراحل، محاولاً أن يبين الروح العامة لتلك الفلسفة فى مراحل نموها المتلاحقة والمختلفة. أما القسم الثانى من الكتاب فيعرض بعض الاقتراحات والأفكار العامة للمذهب الفلسفى، وبذلك يأتى المذهب امتداداً طبيعياً وحتمياً للتطور التاريخى للفلسفة المثالية الحديثة، أو متسقاً مع الروح العامة السارية فى كل تيارات الفلسفة الحديثة ومذاهبها.

تصميم الغلاف: جورج شحاته عزمى